

UNIVERSITE DU QUEBEC

THESE

PRESENTEE A

L'UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS-RIVIERES

comme exigence partielle

de la MAITRISE ES ARTS (PHILOSOPHIE)

PAR

YVON JOANNISSE, B. Sp. Philosophie

PERSPECTIVE ETHIQUE SUR L'EXISTENCE

Octobre 1972

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

TABLE DES MATIERES

Table des matières	Page 1
Avertissement	Page 2
Introduction	Page 4
Chapitre I : Le monde et ses phénomènes	Page 6
Chapitre II : La problématique du Cogito	Page 36
Chapitre III : La vérité	Page 56
Chapitre IV : Le langage	Page 68
Chapitre V : La politique	Page 84
Conclusion	Page 102
Bibliographie	Page 105

AVERTISSEMENT

Ce travail-ci en est un de philosophie, si l'on entend par cela une recherche métaphysique liée à l'expérience et débouchant sur une perspective politique renouvelée.

Cependant, il est d'abord et avant tout un travail de morale, de morale basée sur l'expérience intérieure et sur l'existence d'autrui et qui possède des implications politiques. Les instruments culturels sont utilisés pour clarifier une expérience de vie. Il ne s'agit donc pas d'une quête de vérité mais bien plutôt d'une tentative de préciser ce que serait celle-ci.

Au lieu de faire comme la majorité des philosophes, d'élever des tours d'ivoire en pataugeant sur les mots ou sur les structures, nous avons préféré garder un contact avec la réalité elle-même afin d'éviter les aberrations mentales de certains philosophes français (Derrida, par exemple, et sa clique de gargariseurs qui sont loin... loin... loin... de l'expérience).

Pour nous, la philosophie comme discipline spécifiquement rationnelle et objective est un mythe. Un homme raisonne avec ses préjugés (pas toujours avoués) sauf quand il raisonne méthodiquement ou "à vide" comme on le fait en science, en ne s'impliquant pas dans un problème. Reasonner scientifiquement, en philosophie, c'est faire de la science. La philosophie exige une implication personnelle, sans quoi les philosophes sont des raseurs, des placoteux, des traducteurs.

La tâche de la philosophie est plutôt de bâtir une morale à partir des expériences et du savoir positif et non plus à partir de spéculations absurdes. Une morale de l'engagement politique est à élaborer, et non pas une morale de devoirs qui découlent de nos catéchismes, quels qu'ils soient.

La sagesse viendra de la vraie politique. En ce sens je suis philosophe. Je suis en quête de cette sagesse-là. Il existe une filiation très directe entre la politique et la philosophie. L'essentiel de la philosophie se vit et ne se donne pas en cours; comme l'essentiel de la politique est action rénovatrice plutôt que spéculation vaseuse.

Vivre et ressentir ses cours ainsi que ses vérités de coeur, c'est contester l'éducation actuelle et la société. Ce n'est plus contester sans vivre sa contestation. Ce n'est plus raconter des platitudes ou des stupidités qui ne touchent plus personne. La philosophie, à l'heure actuelle, se trouve un peu partout sauf dans les facultés de philosophie où l'on patauge chacun dans son petit domaine, chacun dans ses petits concepts savants qui ne mènent à rien, sinon à la prétention du savoir.

La philosophie est nettement à inventer ou à réinventer depuis Platon. Dans la mesure où l'on éliminera la métaphysique de la philosophie, cette dernière ne prévaudra que l'espace de sa commodité, jusqu'à ce que les sciences disposent de moyens qui la relèguent aux oubliettes. Dès lors la survie de la philosophie est liée spécifiquement à la métaphysique et à la politique.

Bref, nos postulats s'appuient sur certaines expériences, entre autres celle de la vacuité des étoiles où le ciel se vautre selon nos bons désirs. Il n'est donc plus question de préjugés...

INTRODUCTION

La vérité n'apparaît jamais là où on l'attend, et ce travail n'a pas la prétention de la faire apparaître à un endroit précis, mais bien d'essayer de la faire pressentir. Tout au moins, faire voir ce qu'elle n'est pas. Saisir que tout discours la manifeste et la voile.

De plus, ce travail ne vise pas à bâtir une théorie unitaire; ce qui n'empêche pas qu'en le survolant il soit possible de reconnaître le fil conducteur du chapelet des chapitres. Il ne faudra pas nous accuser du phantasme de l'origine même si nous n'avons pas renoncé à la folie de l'unité, à la folie de fournir une espèce de cause première afin de sauvegarder l'expérience quotidienne d'une certaine causalité. Ce causalisme qui, en vertu de la dé-substantialisation du moi, ne peut provenir que d'une source non figurative donc sans constitution, c'est-à-dire qu'elle ne possède pas de structures bien qu'étant unique. Tout le revêtement des choses, des sujets, relèvera de cette instance duelle. Somme toute, derrière le "ça", derrière le "on" des sujets et des choses, interviendra le "je". Le "je" de nos origines.

L'articulation de ce travail procède comme ceci: dans un premier mouvement, le monde comme tel, comme phénomène, nous préoccupe. Nous tâcherons de relativiser les opinions émises à propos de ce dernier. Puis nous proposerons une certaine lecture de ce même monde. Dans une seconde phase, la lecture du monde relevant d'un certain ontologisme, nous exposerons ce qui est à comprendre lorsque nous parlons du Cogito. Les problématiques de la vérité et du langage seront ensuite reliées à la perspective du Cogito élaborée au second chapitre. Finalement, nous essaierons de montrer que les

structures politiques et culturelles ne peuvent échapper à la dualité originelle qui nous permettra d'aller au-delà du problème classique de la nature et de la culture qui relève en quelque sorte de deux énoncés corrélatifs : si la nature est positive, la culture corrompt l'homme et, inversement si la nature est négative pour l'homme, la culture le rachète.

Voilà donc en gros le chemin que nous ferons ensemble. Je formule le souhait d'introduction que les marcheurs ne s'endorment pas le long de la route sous l'effet d'un paysage ennuyeux et monotone.

CHAPITRE I

LE MONDE ET SES PHENOMENES

Nous allons essayer de traduire, en quelques mots, ce qui composera l'objet de la première partie de ce travail.

La matière ne doit pas se comprendre comme une substance dont les attributs ou prédicats réels se découvrent par l'investigation expérimentale. Tout au contraire, ce que nous désignerons comme étant l'essence ou la base même de la physique, c'est-à-dire les êtres physiques, ne seront que de purs êtres mathématiques construits a priori sur des relations entre grandeurs mesurables (le tenseur d'Einstein). En ce qui a trait à la "réalité" physique du continuum spatio-temporel, elle ne sera plus que de l'altérité amorphe, inaccessible à la mesure directe, et qui ne possèdera aucune consistance "ontologique" en dehors de l'esprit qui la pense.

Nous allons insister dès à présent sur le caractère subjectif des concepts de la physique et sur la nécessité de considérer les entités "naturelles" comme étant intimement reliées aux opérations de mesure que nous pratiquons sur elles.

En effet, comme nous le dit Heisenberg, "nous ne pouvons plus faire abstraction du principe de l'existence de processus physique qui nous informe des entités naturelles". ⁽¹⁾ Chaque processus d'observation,

(1) W. Heisenberg, La nature dans la physique contemporaine, Paris, Gallimard, "Collection Idées", 1962, p. 18

comme nous le savons, provoque des perturbations considérables dans les particules de la matière. Ce qui n'amène plus la connaissance des particules elles-mêmes, mais davantage la connaissance que nous en avons. Les appareils ou instruments de la physique se situent donc dans le prolongement de l'organisme humain. Nous sommes impliqués dans un discours comportant d'une part l'homme et, d'autre part, les potentialités de la nature et non plus ses réalités. Retenons immédiatement que cette indétermination foncière de la nature que nous retrouvons chez Heisenberg peut fort bien renvoyer à des potentialités qui ne sont plus celles de la nature mais bien à nos propres potentialités, c'est-à-dire à nos puissances de structuration du réel. Le réel deviendrait en quelque sorte l'actualisation de nos propres tendances. Il n'est alors plus question de description du support des phénomènes. Déjà chez Heisenberg, l'univers porte uniquement la marque de l'homme et nous devons nous accommoder de cela.

Il y a balayage en quelque sorte des théories structurelles, c'est-à-dire de celles qui croient en la réalité de ce qu'elles décrivent. Le propre des théories structurelles est précisément de poser des structures objectives en vertu de certains jugements d'existence. Il ne reste alors qu'à croire en cette objectivité. (Les théories structurelles "substantialistes".) Notons que l'objectivité devient la réalité ultime.

Comme nous pouvons le constater, nous tâchons d'en finir avec les fétiches substantialistes. Dans ce qui suivra, nous montrerons également que la physique n'a pas à connaître la substance et ses propriétés, mais plutôt les lois. Les lois, afin d'assurer la prédiction des événements. Notons en passant que le monde peut être tout à fait subjectif et être à la

fois parfaitement contrôlable pour des fins pragmatiques. A l'encontre de Carnap, il ne suffira pas de rejeter des potentialités métaphysiques (qu'elles soient objectives ou subjectives) dans le mythologique pour les faire disparaître de fait. Si, effectivement, les lois du monde sont les lois de nos potentialités de nos structurations ou les lois d'actualisation de potentialités objectives, nous sommes en mesure d'en dire quelque chose, même si les lois et les entités en question sont inexplicables en elles-mêmes. Nous retrouverions des lois quantitatives d'un comportement qualitatif. Lorsque nous quantifions de l'énergie, ne quantifions-nous pas du qualitatif? N'oublions pas que prédire tel ou tel comportement c'est prophétiser, c'est espérer, ce n'est pas de la pleine certitude.

Essayons de caractériser brièvement la science. Nous remarquons en premier lieu que ce sont les principes épistémologiques qui lui donnent sa forme nécessaire. Ainsi, dirions-nous ce qui doit figurer dans une discipline comme la physique, ce sont des énoncés qui soient susceptibles d'être vérifiés. En dehors de la description des quantités physiques expérimentalement déterminées, il n'y a que symbolisme ou jargon dénué de tout sens. Nous croyons que la physique doit s'en tenir à un strict positivisme logique, sinon l'explication introduite contiendra des entités métaphysiques. L'explication déborde en quelque sorte le cadre de la physique. Toutefois afin d'éviter la nomenclature interminable des explications possibles, nous ne devrions admettre comme significatives que celles qui relèvent d'un certain accord avec le réel. Ainsi, les propositions explicatives qui proposent Dieu comme support du monde phénoménal seront significatives dans la mesure où Dieu sera expérimenté d'une quelconque façon, peu importe que ce soit par un individu ou par plusieurs. La signification ne relève donc plus

uniquement de la collectivité. Cela déborde certes les critères du positivisme de Schlick ⁽¹⁾, par exemple, mais cela évite également de réduire la signification à des critères a priori.

Il est clair que ce que nous proposons attribue un champ plus vaste à tout domaine de savoir qui se préoccupe d'explication. Du même coup, en réduisant la physique à un strict positivisme, nous balayons les critères par trop libéraux des positivistes modernes tels que Carnap, etc. (Nous reviendrons sur ce point. Notons de plus qu'un horizon plus vaste est introduit parce que l'Etre ne se réduit pas à du simple positif.)

Remarquons dès à présent que certains physiciens admettent que leur croyance aux théories structurelles substantialistes est affaire de conviction, mais qu'elle est également une "affaire" de métaphysique en ce sens que les entités en question ne sont pas observables mais expérimentables, soit en vertu du contrôle que nous en avons, soit par une façon toute autre de les vérifier. D'autres, par exemple, avouent que les entités en question n'existent pas, et que le recours à ces dernières n'est utile que pour assurer une meilleure compréhension des phénomènes, c'est-à-dire une meilleure prédiction. L'on se débarrasse ainsi du vieux problème de la causalité, et l'on dispense par le fait même la physique de taches et d'élans métaphysiques. Parce qu'ils veulent être sévères à l'égard des entités métaphysiques, ils réfutent l'expérience quotidienne du sens commun à savoir: celle de l'exigence d'une causalité. La causalité ne devient plus qu'une affaire de langage. Certes, les scientifiques n'ont pas tort d'être insatis-

(1) Schlick, Logical Positivism, p. 95.

faits à l'égard de leurs formulations théoriques; ils ne se trompent pas non plus lorsqu'ils cherchent une espèce de "background" pour expliciter le comportement des phénomènes. Cependant, il ne faudrait pas croire que le fond ou le support des phénomènes est objectalisable. Il ne sera jamais observable en lui-même. C'est pourquoi les phénoménistes, par exemple, ont raison de douter de réalités telles que le champ en relativité, etc. Avons-nous déjà expérimenté ou vérifié le champ de la théorie d'Einstein? Toutefois, ce n'est pas parce que le support sera en quelque sorte toujours étranger à la physique, à cause de son aspect non structuré, que nous devons le nier pour autant. Sans le nier, nous devons prendre conscience de l'essence particulière qui constitue le "stuff" de ce dernier. (Nous reviendrons sur ce point). Le seul monde avec lequel opère la physique est celui de nos sens. Tout ce qui regarde l'explication de ce monde appartient au métaphysique.

Revenons donc à la physique. Pour introduire un débat, nous aimerions proposer la question suivante : Qu'en est-il des réalités qui n'ont pas d'équivalent algébrique et qui, par conséquent, n'intéressent pas la physique? Pour répondre adéquatement à cette question, nous devons déboucher dans la subjectivité, parce que seule cette dernière, semble-t-il, sera en mesure de raffermir les réalités non algébriques ainsi que les structures algébriques.

La théorie physique, comme nous l'avons fait remarquer précédemment, est essentiellement épistémologique. Elle est savoir sur son propre savoir. Il faut faire en quelque sorte une phénoménologie du savoir physique. Le point de départ primordial, c'est le savoir sur l'Univers et

non l'Univers. (Quoiqu'en pense Jacques Merleau-Ponty, nous verrons que ce savoir physique n'a pas éliminé ses taches métaphysiques). Nous verrons de plus que nous comprendrons la physique beaucoup plus par les physiciens que par autre chose. Les aliénations métaphysiques de l'objectivité du champ, par exemple, ne pourront expliquer la causalité dans le monde, parce que nous saisissons que la causalité relève du qualitatif. La causalité, en effet, se trouve principalement dans l'événement de la prise de conscience. Une chose ne peut causer, seul un humain possède une autonomie suffisante pour causer. (La causalité ontique, celle qui se retrouve au niveau de l'étant, est synonyme de causalité ontologique, puisque l'objectivité du monde est précisément ce qui nous provoque, nous rencontre et ce qui se maintient. Elle ne peut donc être que de l'ontologique, c'est-à-dire le fondement de notre conscience, et attitudinale à l'égard de cette dernière. Par objectivité, nous entendons l'essence même du réel, c'est-à-dire quelque chose de non structuré et d'essentiellement personnel). Somme toute, nous espérons montrer que la physique actuelle est difficilement compatible avec une conception réaliste.

Si l'observation est le critère royal de la physique, elle ne l'est que pour elle principalement. Toute théorie, de par ce principe, sera en quelque sorte un pouvoir et un savoir empiriques possibles. (Prédiction = prévu et imprévu). Il faut à la physique des énoncés non empiriques pour déterminer les conditions d'analyse pour qu'une grandeur physique puisse être mesurée. Notons que l'observé ne confirme en rien l'existence de l'hypothétique, sinon en prédiction. La signification des concepts physicalistes contemporains est intimement reliée à cette prédiction, et elle ne se trouve donc plus fondée sur l'observation des dits concepts.

Carnap déclare "que ce n'est possible de donner des observations d'entités théoriques que dans de très rares cas". -- (N'oublions pas que le visualisé n'est plus séparable de nos instruments.) -- Le critère de signification des phrases théoriques ne passe donc plus dans l'observation d'objets, mais plutôt dans la possibilité de situer des objets. En résumé, la signification va de pair avec l'influence sur la prédiction. (1)

Le contrôle et la prédiction deviennent suffisants pour assurer le rapport des entités théoriques avec l'observation. Il y a au départ le postulat de la correspondance entre le langage théorique et le langage observationnel. Hempel affirme de son côté que les expressions théoriques sont significatives si elles sont exprimées en des termes comme ceux-ci, par exemple : "TJ - Vo Vt" où TJ sont des phrases de liaisons et Vo et Vt sont les langages observationnels et théoriques. Dans la section 10 du dit article (2), Hempel prétend que les logiciens qui n'accordent du vrai qu'à Vo sont des puritains. Hempel n'ignore certainement pas pourtant que les relations entre Vo et Vt sont de plus en plus indirectes, et même mystérieuses. Enfin... lorsqu'on est un libéral, il faut l'être jusqu'au bout, n'est-ce pas? Heureusement, à la fin de l'article, Hempel semble prendre conscience que la signification des entités théoriques provient surtout du physicien. C'est évidemment "fruitful" d'utiliser de telles théories. Il demeure toutefois fermement convaincu que le langage observationnel ne peut remplacer le langage théorique.

(1) Carnap, Minnesota Studies, Livre I, section 8, Copp, Clark Publishing Co. Ltd, Toronto.

(2) Voir Hempel, Minnesota Studies, volume XI, "On Meaning and Truth of Scientific Theories", p. 41 ss.

Ayer propose, lui aussi, de dire qu'une affirmation est significative si elle n'est pas analytique et si elle peut être directement ou indirectement vérifiée. (1) Le directement vérifiable est évidemment relié au langage observationnel et l'indirectement vérifié se rapporte au langage théorique. Une proposition est indirectement vérifiable si elle est en conjonction avec d'autres prémisses dont l'une n'est pas déduite des autres prémisses (c'est la prémisse observationnelle), si ces autres prémisses ne contiennent pas des affirmations analytiques ou directement vérifiables. Nous ne retrouvons donc plus l'exigence d'une observation directe. Les éléments de la théorie en viennent à exister si elle est vraie, c'est-à-dire si elle réalise une prédiction possible. Encore une fois, le saut s'effectue du contrôle des phénomènes à l'existence des entités théoriques. N'oublions pas, encore une fois, que les rapports entre le langage observationnel et le langage théorique sont mystérieux. Mais lorsque quelqu'un définit ainsi le significatif, et qu'il réussit à l'imposer parce que cela convient parfaitement à la science et au sens commun (pas de préjugé derrière ce mot), alors sa version devient la meilleure. Mais c'est parce qu'on la rend meilleure. A ce compte-là, que les positivistes le veulent ou non, les entités métaphysiques sont compatibles avec ce genre d'affirmations libérales. En effet, elles ne sont ni trop analytiques, ni trop observables, mais possiblement liées à l'observation par quelques mystérieux mécanismes. Partout dans la science, nous retrouvons cette subjectivité à l'oeuvre; ainsi, par exemple, que serait l'astronomie s'il n'y avait pas le postulat fondamental que les rayons lumineux sont droits? La détermination de l'Univers par l'analyse spectrale en prendrait un bon rhume. Comment pourrions-nous établir des distances?

(1) Alfred Jules Ayer, Language, Truth and Logic, Dover Pub., N.Y., 1952,

Ainsi notre savoir hypothético-observationnel repose sur des généralisations, des a priori, c'est-à-dire des définitions conventionnelles. Une bonne partie de la science physique est basée sur le savoir épistémologique, et cela ne dépend pas de l'observation effective de l'Univers. L'élément épistémologique introduit nécessairement la subjectivité et nos positions épistémologiques opèrent dans la connaissance empirique de l'Univers une sélection. Les méthodes scientifiques sélectionnent le réel. En vertu de nos conventions, donc en vertu de nous-mêmes, les "choses" qui retiennent l'attention sont beaucoup plus en cause que nous le pensions dans toute explication que nous donnons du comportement des objets de ce monde. En physique, la croyance en une existence objective et indépendante de l'observateur n'est plus qu'un article de foi depuis Heisenberg. Nous n'avons plus affaire à des substances, toute entité étant le fruit d'une théorie, que ce soit l'électron ou les champs. Aussi sommes-nous débarrassés de l'esprit matérialiste. L'électron est devenu en quelque sorte une structure qui ne renvoie qu'à des notions mathématiques et à rien d'autre. La recherche des structures est faite pour comprendre l'altérité de l'expérience. Mais cette recherche substantialise l'altérité de l'expérience.

Sans doute pouvons-nous nous demander ce que nous observons. Observons-nous des relations? Si l'observation prend la forme de la mesure, que sommes-nous donc en train de mesurer? Du non-mesurable? Qu'est-ce qu'un étalon de longueur? Nous savons que pour certains, comme Milne ⁽¹⁾, l'unité de longueur est l'intervalle du temps. Mais qu'entendons-nous par temps et

(1) Milne, Cosmologie du XXIème siècle de J. Merleau-Ponty, Gallimard, Paris, 1965, p. 169 à 178.

espace? Un continuum d'espace-temps projeté dans la nuit des temps comme l'ultime réalité? Un champ géométrique énergétique qui se concentre en événements? L'Invariant d'Univers, constitué de l'ensemble de ces points événements? Rencontrons-nous effectivement cet Invariant? Le seul monde auquel nous ayons affaire n'est-il pas celui de nos sens? N'y aurait-il qu'un seul objet dans le monde qu'il y aurait du temps en vertu de notre mémoire (ré-apparitions de l'objet), et n'y aurait-il que deux objets qu'il y aurait de l'espace par notre mémoire? Cela ne confirme-t-il pas la subjectivité du temps et de l'espace dans l'unique monde auquel nous ayons affaire? Etant donné que la forme des objets est relative à nos sensations, la géométrie cède le pas à des expressions plus abstraites où l'algèbre ne représente plus aucune configuration possible à imaginer. Tout cela ne confirme-t-il pas encore une descente dans notre subjectivité? Si l'espace et le temps sont en rapport avec notre équipement personnel, comme nous venons de le montrer, la géométrie, les formes de pensée, l'algèbre qui fait naître les arrières-mondes auxquels nous donnons l'existence, découlent nécessairement de cette base. L'Esprit possède toutes les propriétés nécessaires à l'élaboration de l'Univers. Eliminons immédiatement les catégories immuables, c'est notre langage spatial qui nous fait diviser l'entendement en compartiments.

Si la science est reliée aux systèmes d'analyse, c'est que la signification d'une partie est reliée à l'ensemble. A l'inverse de la science traditionnelle qui faisait en quelque sorte de l'analyse substantielle, de nos jours l'analyse est devenue formelle. Nous nous retrouvons en face de notions telles que les "groupes", les "paramètres", etc. Le paramètre a pour but de désigner l'être objectif et par Invariant nous entendons la relation répétable d'un type particulier. Ainsi, nous pouvons retrouver l'objet désigné

par le paramètre de la relation⁽¹⁾. Par l'idée de groupe, nous retrouvons une mathématique fermée sur elle-même⁽²⁾. Il y a un groupe spécial de transformation propre à chaque organisation mathématique de l'expérience. Nous avons, par exemple, le groupe de déplacement que nous retrouvons dans la géométrie d'Euclide, c'est-à-dire le glissement, le déplacement, etc.

La plupart de ces vérités par superposition telles que les axiomes, les interférences logiques, etc, sont entièrement l'oeuvre de la raison. L'axiomatique devient en quelque sorte une représentation d'un groupe dont les invariants admettent pour traduction dans la "réalité" les permanences que l'expérience découvre. Le calcul tensoriel, par exemple, devient une méthode d'invention des êtres objectifs. La relation en vient à illuminer l'être comme le dit Bachelard, et le phénomène n'est plus qu'un tissu de relations. En voulant préciser le perçu, on précise l'impercevable. Il y a un dépassement manifeste du quantitatif vers du qualitatif non actualisé parce que non-cosmique en son essence. "Les lois physiques ne sont plus que l'expression pure de structures".⁽³⁾ L'électron lui-même est une structure. Par structure, on entend évidemment l'ensemble des propriétés liées à une pseudo-chose, et que seules des notions mathématiques permettront de décrire intégralement. "Ainsi, tout électron qui se trouve dans un état de mouvement déterminé, possède une structure représentée par une certaine fonction.

(1) J. Ullmo, La pensée scientifique moderne, Paris, Flammarion, p. 42

(2) G. Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, Paris, P.U.F., 1963, p. 34

(3) A. March, La physique moderne et ses théories, Paris, Gallimard, "coll. Idées", 1965, p. 38.

Cette structure est tout ce que possède l'électron, il n'est plus substantiel, sinon il décrirait de l'inaccessible à l'observation". (1)

Comme nous venons de le constater, l'analyse consiste en quelque sorte à tenir compte de l'interaction sous toutes ses formes. Mais que peut bien signifier le mot interaction? N'est-ce point là un élément purement subjectif?

La substance, comme nous l'avons montré, a été répudiée de la physique moderne. Par contre, de nos jours, on parle de permanence, ce qui n'est guère mieux. Nous retrouvons Nietzsche avec son monde-vérité. Le besoin crée l'Univers de la physique de toutes parts. Ainsi, parfois l'on engendre des "êtres objectifs", parfois également l'on absolutise les phénomènes, ce qui est pareil. Bref, l'esprit de la science est bel et bien un esprit d'homme; fanatisme de la vérité, fanatisme de la volonté de puissance. Nietzsche nous a montré que le savoir en son fond est toujours croyance. La vérité devient notre oeuvre, une idole; l'homme se reconnaît comme véritable Dieu. Il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations. En ce sens, la réalité provient généralement d'un jugement d'existence. Et la volonté de vérité devient volonté de nous fuir plutôt que de nous faire être. On invente les vérités et cela on l'oublie. Que ce soit la volonté de nous fuir ou d'être, c'est de volonté de puissance ou de volonté de plaisir que nous parlons, même dans la mort. Le "background" du monde et même le monde, en tant qu'apparences, disparaissent avec Nietzsche. Fini le culte de l'arrière-monde

(1) A. March, La physique moderne et ses théories, Paris, Gallimard, "coll. Idées", 1965, p. 212.

et le culte des faits. Le nouveau culte c'est le nouveau Dieu, le Dieu enfant, le Dieu cruel, l'homme.

C'est un fait que maladivement, en quelque sorte, l'esprit désire la permanence. La notion de champ est là pour nous en convaincre. Cependant, remarquons qu'autant la permanence du réel est mal fondée, autant, par contre, la permanence de notre être est manifeste. (Nous y reviendrons.) Voyons de plus près pourquoi la permanence du réel est si mal fondée. La permanence est reliée en physique à la forme de pensée analytique. Or, lorsque les savants étudient la structure microphysique de la matière, leurs procédés expérimentaux fabriquent, en même temps qu'ils les découvrent, les éléments dont les phénomènes sont composés. Si nous produisons, par exemple, la forme des particules ou des ondes, pourquoi ne produirions-nous pas celles des planètes? Après tout qu'est-ce qu'une planète? N'est-elle pas le résultat de la routine des sens uniquement? La permanence étant liée à une prédisposition mentale, elle n'aurait donc plus de rapport avec un équivalent naturel.

Analysons à nouveau les notions de structure et de groupe.

Un système mathématique est un système limité d'opérations. Les mathématiques entrent en jeu pour faire cesser la multiplication des symboles. Mais, comme nous l'avons noté précédemment, si nous choisissons le réel par nos propres appareils, et si je ne connais jamais directement les événements du monde extérieur, quelle sorte de choses puis-je connaître? Nous appellerons ces "choses" des structures; et le savoir, physique structurel. Une structure n'est rien d'objectif, de concret et ce n'est rien non plus qui nous fasse dépasser la subjectivité. Bien au contraire, c'est parce qu'il n'y a pas de contenu réel dans la structure, qu'elle peut jouer son rôle épistémologique.

logique. Tout mouvement pour trouver ce qui se trouve sous la structure est bloqué par les symboles mathématiques. La structure représente globalement l'objectivité de nos subjectivités, c'est-à-dire le lieu commun qui est censé être indépendant de nous. (Les sensations individuelles étant incommunicables.) C'est le seul lien possible qui puisse assurer l'uniformité de l'Univers dans lequel nous vivons.

Ouvrons une parenthèse sur l'objectivité. L'objectivité est une relation pure⁽¹⁾, une notion abstraite, surtout pour les physiciens. Les sensations d'autrui nous sont éternellement fermées. Aussi l'objectivité ne peut-elle venir que par un discours. L'objectivité est un fait de discours qui s'ajoute aux phénomènes. L'objectivité, comme le dit Ullmo, "est ce qui s'impose à nous comme conclusion d'un jugement"⁽²⁾. L'objectivité provient du fait que quelque chose semble s'imposer à nous. Mais cette relations, quelle que soit son indépendance vis-à-vis des systèmes de références que nous utilisons, cette relation, disons-nous, ne serait rien sans l'esprit qui compare et qui enregistre. L'être de l'atome, par exemple, n'est rien de plus qu'un nom donné à un jugement d'existence. L'atome ne peut pas être préalable à une expérience. L'expérience l'engendre. Les expériences créent ces êtres en même temps que leurs définitions. Le seul monde auquel nous ayons affaire est celui des phénomènes sensibles, tout le reste n'est qu'abstraction. Mais si nous tenons malgré tout à soutenir l'objectivité, étant donné que quelque chose s'impose à nous, pourquoi ne pas affirmer au lieu de l'objectivité du champ unitaire, par exemple, l'objectivité d'une "réalité fonda-

(1) H. Poincaré, La valeur de la Science, Paris, Flammarion, p. 179

(2) J. Ullmo, La pensée scientifique moderne, Paris, Flammarion, p. 34

mentale", ou encore l'objectivité de dynamismes spirituels qui nous précéderaient et qui, en ce sens, échapperaient donc à notre conscience?

Certes, il n'y a pas plus de raisons de croire en l'objectivité d'un monde sous-jacent au monde de l'immédiat que de croire en l'objectivité d'une Réalité fondamentale, comme Dieu par exemple. Une Réalité fondamentale-- comme Dieu -- c'est trop loin de nous, cela semble inexpérimentable, et trop anthropomorphique. Un monde objectif, ce n'est rien de plus qu'un jugement d'existence. Existe-t-il alors plus de raisons de croire en l'objectivité de dynamismes qui structurent le réel? Nous le croyons parce que toute expérience n'est pas simplement de la passivité, elle est sollicitation, elle réalise de l'activité. Nous concrétisons le réel, c'est l'essence même du revêtement que nous donnons au réel qui a poussé Heisenberg à ne pas structurer la puissance fondamentale de l'Univers. C'est faute de nous connaître parfaitement et de connaître les mécanismes inconscients de projection des phénomènes, que nous faisons appel à des réalités très subtiles auxquelles nous prêtons trop d'égards. Nous sommes tellement inconscients de nos activités, que nous n'avons même pas assez de conscience pour affirmer nos activités nocturnes, c'est-à-dire les rêves, par exemple.

En effet, lorsque nous rêvons, un flot d'images plus ou moins précises a parcouru le champ de notre conscience. Stoïquement parlant, nous ne sommes pour rien, semble-t-il, dans ce qui arrive. Cela a jailli spontanément, impuissants que nous fûmes de contrôler cette émergence. Toutefois à la différence d'une réalité fondamentale extrinsèque que nous (la majorité des hommes) n'expérimentons jamais, et également d'un monde abstrait sous-jacent aux qualités de la perception qui nous semble froid et sans attitudes et donc incapable d'expliquer l'étrange ambivalence de cet Univers tantôt

positif, tantôt négatif vis-à-vis de nos aspirations et nos désirs. Le monde de notre inconscient nous concerne davantage, nous l'expérimentons régulièrement. Que ce soit à travers nos lapsus, notre langage, nos émotions de la vie diurne ou nocturne, il ne nous quitte pour ainsi dire jamais. Il est constant en nous, il ne semble pas hors du champ de notre propre personne. Les images de nos rêves semblent provenir de ce qui se trouve à l'intérieur de nous. Nous parlons de causalité, parce qu'elle nous semble nécessaire si nous voulons rendre compte de l'expérience qui se passe. Mais que peut-il bien avoir en nous, sinon nous-mêmes et les autres avec leur influence qui a collaboré à structurer notre propre personne? (Nous éclairerons ce concept ultérieurement.) Comment ferions-nous pour reconnaître de l'étranger à nous et aux autres? Nous pensons que les images du rêve sont la couverture de la pensée qui y séjourne, comme l'essence qui séjourne dans les phénomènes du monde est d'ordre spirituel. Une pensée en nous ne peut être que la nôtre, ou celle d'un autre en nous.

L'harmonie de la nature n'est rien d'autre que la coextension de nos esprits. Il n'y a aucune pré-existence, semble-t-il, à l'ensemble de nos esprits. Cette harmonie exprimée par les lois mathématiques ne signifie donc plus que l'harmonie de l'esprit. Les lois ne sont plus que des créations utiles, mais artificielles, qui ne vivent que l'espace de leur commodité. Il n'y a aucune objectivité préalable à nous-mêmes. Aussi les invariants ne dénotent-ils plus aucune propriété physique caractéristique de l'objet. Les vecteurs et les tenseurs ne représentent plus rien d'objectif, eux non plus! (Ultérieurement nous considérerons l'union du conscient et de l'inconscient plutôt comme un "je puis" par opposition à un "je suis". De l'énergie qui substantialise le monde, en quelque sorte. La causalité est

nécessaire parce que si l'on nie cette dernière, l'on nie également les objets causants et causés⁽¹⁾.) La science devient une sémiotique, c'est-à-dire une étude des signes pour fin de contrôle, tout en ignorant l'essence de ce qu'elle contrôle (soit le comportement de dynamismes intrinsèques qui réalisent le donné). Ce que nous proposons comme explication tient compte non seulement de l'aspect sémiologique de la science, mais également de son aspect sémantique, c'est-à-dire du sens de ces signes, de leur ambivalence à notre égard. Le souci d'objectivité devient le souci de nos êtres, dans une philosophie du sens des événements pour nous, c'est-à-dire le souci de saisir l'ultime réalité qu'est notre personne. Le sens des événements provenant de nos expériences et de notre vie, plutôt que par des raisonnements futiles et complexes, ne peut que s'allonger indéfiniment.

Fermons la p̣renthèse.

Ainsi l'objectivité est l'agencement réciproque de nos sensations par la structure. Si le sensible est la sensation, en ce sens que le sensible se réduit à la sensation, et la sensation est dans la subjectivité -- (Le monde phénoménal n'est que de la sensation: en effet, nous voyons du bleu et nous touchons de l'épais; toutes ces représentations ne sont que des états de notre être) -- alors la structure est dans la subjectivité également. Elle n'a pas de répondant réel, elle est inventée de toute part par notre subjectivité. La science est ainsi réduite à du subjectif structurant.

La matière physique est passée en des tenseurs qui ne sont que des êtres mathématiques, et nous nous retrouvons avec des "transferts

(1) G. Lane, Conférence donnée à l'Université du Québec à Montréal sur "L'objectivité".

analytiques", c'est-à-dire que la matière "s'écoule" dans les symboles. Le point-événement que nous retrouvons dans la théorie de la relativité avec tous les paradoxes qu'il comporte, de la façon dont nous le présente B. Russell⁽¹⁾, est indéfinissable et hors de portée de l'esprit humain. Cela explique certainement pourquoi Russell patauge tant sur l'histoire de la particule qui est son événement, etc. Un fouillis qui ne dit plus rien du tout. Egaleme nt il faut se garder d'ontologiser les nombres; l'aspect tautologique des systèmes logiques dépouille de tout contenu, de tout "stuff", les variables systématisées.

Le symbolisme de la logique, en effet, n'est qu'un anti-symbolisme. Ce symbolisme n'existe que dans le but de prévenir l'équivocité de nos arguments. C'est le vieux rêve de l'universalité du langage que nous retrouvons. Si la logique est effectivement l'étude des raisonnements ou interférences considérées du point de vue de leur validité, il ne faut toutefois pas confondre la validité des raisonnements avec la vérité des propositions qui les composent. Le raisonnement peut être correct par sa forme indépendamment de sa matière. C'est pourquoi la logique est dite formelle. La justesse du raisonnement ne se retrouve plus que par sa forme, puisque le vrai du faux ne peuvent convenir qu'aux propositions elles-mêmes, non à la manière de les organiser. Etant donné que les propositions deviennent des variables indéterminées -- des formes propositionnelles -- les notions de vrai et de faux s'évanouissent. "La vérité se retrouve en ce que la vérité de l'implication est correspondante de la validité de l'inférence".⁽²⁾

(1) B. Russell, A B C de la relativité, "Coll. 10/18"

(2) R. Blanché, Introduction à la logique formelle, Paris, A. Collin, 1968, p. 13

La validité d'une inférence étant indépendante du contenu, la formule est toujours "vraie" -- vérité tautologique --. Nous retrouvons des vérités formelles et non plus des vérités sémantiques. Par vérités sémantiques, nous entendons celles du langage ordinaire, c'est-à-dire celles qui parlent de rapports entre les expressions du langage et les objets ou situations qu'elles désignent. A l'inverse, les vérités formelles ne sont que des rapports de signes entre eux. Un système logique est donc composé de signes et de règles de leur emploi. C'est une langue qui possède une syntaxe sans sémantique au sens défini ci-haut. Nous sommes bien libres de bâtir les syntaxes que nous voulons, comme l'a fait, par exemple, Carnap. Wittgenstein a su très bien dégager ce caractère tautologique des lois logiques.

Cette langue logique évite donc les double-sens et, par le fait même, elle contourne le problème de l'interprétation et du transcendantalisme⁽¹⁾. Tout le langage symbolique au sens fort du mot est renvoyé sous les étiquettes de phantasmes ou sous les catégories d'émotions, de sentiments, d'attitudes ou de volitions. Les définitions du langage formel évitent l'emploi des expressions dans de faux sens. Nous assistons à un balayage complet du langage naturel. La non-ambiguïté du symbole assure la validité universelle des arguments. Précisons dès à présent que, dans ce travail-ci, nous faisons jouer à la langue du monde, c'est-à-dire aux expressions de ce dernier, un rôle informatif sur l'être que nous sommes. Nous débouchons sur de l'ontologique. (La causalité se comprend alors davantage.) Nous refusons le rejet a priori du transcendantalisme afin d'assurer une dimension authentique au discours. L'équivocité est une richesse à utiliser, elle n'est pas à réprimer uniquement pour maintenir une certaine sobriété ou sécurité.

(1) P. Ricoeur, De l'interprétation, (essai sur Freud), Paris, Seuil, 1965, p. 56

Fermons la parenthèse sur les langages formels et disons simplement que les lois du microscopique et du macroscopique sont imposées par l'esprit. Entrevoir dans le réel sa discontinuité et l'indéterminisme de base ainsi qu'une certaine ambivalence congénitale, c'est-à-dire l'Eros et le Thanatos de la nature, ce n'est que percevoir le dualisme ontologique qui se trouve à la source de ce dernier. (Le réel).

Comme pour l'indéterminisme, il nous faut relier à la subjectivité la notion de probabilité. Car qu'est-ce que la probabilité, sinon une fréquence observée. Quelqu'un a-t-il déjà "observé" une fréquence? Nous déterminons l'ordre de probabilité du comportement subjectif dans la structuration du réel. La causalité se trouve ainsi maintenue et l'expérience respectée.

En bref, la constatation que le monde est vu par le dedans, que nos expériences modifient et structurent les choses et de plus, que la sensation peut se réduire à la subjectivité, nous forcent à reconnaître le pouvoir manifeste de la subjectivité agissante. La physique ne peut plus revendiquer son caractère objectif. Nous devons plutôt tourner davantage notre investigation vers la personne elle-même. C'est l'ultime réalité impliquée dans cet univers. Lorsque Jacques Merleau-Ponty⁽¹⁾ affirme que le fruit de la perception est composé de choses et d'êtres et non pas simplement de pures sensations, nous pouvons nous demander ce qu'il entend par cela. Des êtres objectifs indépendants de nous-mêmes? S'il est difficile de soutenir la position phénoméniste, nous ne devons pas pour autant nous jeter dans un physica-

(1) J. Merleau-Ponty, Cosmologie du XXe siècle, Paris, Nrf, Gallimard, 1965.

lisme entaché de monstres invisibles au comportement bizarre comme les particules de matière ou le champ. Tout au contraire, la subjectivité des sensations ne peut provenir de l'objectivité physicaliste, le hiatus est trop grand. Le champ sensoriel doit plutôt se réduire à une subjectivité, mais une subjectivité infiniment plus complexe que la simple conscience. L'esprit se composera de deux parties fondamentales : le conscient et l'inconscient, telle sera la subjectivité que nous devons retrouver dans la nature, et que nous tâcherons d'élucider plus loin.

La tâche de la physique moderne est d'interpréter les signaux, de les agencer, etc. Elle est une sémiologie en action. Le savant est devenu un spectateur qui déchiffre. Il épluche les sensations lorsqu'il déborde les simples cadres de la physique pour essayer d'extirper du réel l'ultime réalité. Pour tout avouer, cependant, le "à connaître" est voilé par l'acte de connaître. Mais la réalité fondamentale de ce monde, notre fond originel, manifeste ou dévoile simultanément à ce monde le sens de ce dernier. Nous sommes ouverts à l'ouverture de notre Etre.

Il est à remarquer que la solution proposée pour expliquer le réel maintient un positivisme très sévère à l'égard d'entités théoriques "objectives". La seule altérité non chosifiée qui transperce les phénomènes par son autonomie est ontologique et non ontique comme nous l'avons constaté. L'Univers apparaît comme l'ensemble des expériences sensorielles individuelles qui se cristallisent plus ou moins correctement dans un domaine commun nommé : l'objectivité du monde. Ce domaine étant coextensif à chaque individualité, cette conciliation de la nature du monde avec la nôtre facilite par le fait même la connaissance que nous en avons; car si le monde existait vraiment indépendamment de nous, quand saurions-nous dans ce que nous appréhendons du monde, serait bien de ce dernier et non de nous?

Afin d'éviter immédiatement le danger du solipsisme que comporte inévitablement notre démarche, nous signalons que, dans la définition de l'Etre que nous amènerons graduellement à jour, se retrouvera l'intersubjectivité des êtres assurée par et dans le désir. En effet, tout désir est déjà désir de quelqu'un, désir de la mère et désir du père. (L'Oedippe). Tout individu est un autre, en ce sens qu'autrui m'est nécessaire pour me dévoiler mon existence. Autrui par la culture est en moi (phase transmissive du langage), policier éternel des valeurs, autrui me surveille, m'espionne. Le Ça est malade, vive le SURMOI. La culpabilité est née. La culture et la nature ne seront plus qu'ambivalence, Vie et Mort. Pour être, nous devons dépasser, transcender autrui en nous. Aussi le rôle de tout phénomène et de tout langage sera d'indiquer, afin d'assurer le dépassement. Même si parfois le langage traduit les choses difficilement communicables, nous ne le taisons pas pour autant.

Pour conclure cette première partie du premier chapitre, disons que, nous situant dans le courant de pensée qui accorde la primauté ontologique à la subjectivité, nous avons montré que tout phénomène est phénomène d'Etre ou de sujet. Le réel se réduit à nos normes. (La physique n'a-t-elle pas fait ce que nous sommes en train de réaliser?) Les lois de la physique quantique ne sont que des conséquences purement formelles "d'axiomes" algériques sans privilèges empiriques. La physique, en un mot est devenue la surdétermination des symboles de l'imagination. On fait vivre les symboles. Elle ne peut réfuter le subjectivisme, parce qu'elle est issue de ce dernier. Aussi ne décrit-elle plus aucun monde objectif indépendant de nous comme le pense Planck qui, avec des arguments des plus farfelus, essaie de fonder son point de vue. Par exemple, la logique ne suffit pas, il y a la raison qui cherche à connaître le vrai réel, etc. Un véritable crédo qui dénote beaucoup

plus une grande foi que de bonnes raisons de croire⁽¹⁾. On ne découvre pas tout en se penchant sur la physique, mais juste assez pour voir ce que les physiciens ne veulent pas voir.

Dans une seconde partie de notre premier chapitre, nous allons, d'une part, présenter certains commentaires sur le positivisme et d'autre part, parler du rôle des théories.

Sur le positivisme et sur le rôle des théories.

Tout au cours de la démarche de notre première partie, nous avons insisté pour que la physique garde dans ses cadres une allure très positiviste. Nous faisons remarquer qu'elle ne devait pas se préoccuper d'entités métaphysiques qui auraient pour rôle, par exemple, de causer. Les dites entités devaient servir uniquement d'outils propres à apporter une meilleure compréhension du réel. Le terme de compréhension signifiait "assurer une meilleure prédiction" et non "une meilleure explication". De plus, nous avons fait ressortir la possibilité d'élargir cet horizon si nous voulions nous préoccuper de l'explication.

Parler de tout ce qui déborde le positif et l'observable, ce n'est pas être négatif et irrationnel. Certes, cela peut être "meaningless" par rapport à certains critères a priori qui définissent le "meaningful" par du sensiblement observable et du positif. Mais cela, croyons-nous, consiste à réduire malheureusement le champ du significatif. Parce que réduire l'homme à du simple positif, sous prétexte que tout le reste n'est que rêverie

(1) M. Planck, L'image du monde en physique moderne, Genève, Gonthier, Média-tions, 1933, chapitre premier.

et illusion, c'est sombrer inévitablement dans l'unidimensionnalité de la pensée et de l'Etre. Il y a un refus de la tension du fait à l'essence, c'est davantage, toutefois, un refus du dialogue de la nature. Marcuse parlerait d'une tension critique entre le "est" et le "devrait"⁽¹⁾. Cette tension peut seule assurer le dépassement de l'empirisme et du scientisme. Le positivisme, avec l'exactitude de la logique formelle, discrédite le langage qui transcende le système de ratification adopté; par le fait même, il rate l'essence ontologique du réel. (Nous avons vu, plus haut, quelques unes des faiblesses des langages formels.) A la suite de Marcuse, nous tentons de restaurer une Métaphysique mais pas une métaphysique qui se fonde intégralement sur des spéculations hasardeuses et qui ne possède aucun "contact" avec le "réel". Nous essayons de nous débarrasser, dans une certaine mesure, d'un rationalisme irrationnel qui absolutise les faits. Le culte des phénomènes comme l'appelle Nietzsche.

Nous voudrions ré-installer la pluralité des dimensions de l'Etre. Parce que réduire l'Etre au nom de la pensée, c'est le renier tout simplement. Evaluer l'Etre comme le font les positivistes, par des critères a priori, c'est faire place à la subjectivité et à la ... métaphysique. Dire de l'homme qu'il appartient au monde ne signifie pas nécessairement que le monde n'est que ce que nous en faisons. La valeur d'une existence ne s'épuise jamais avec une explication déterminée. Il faut garder un principe minimum d'ouverture existentielle. La logique a toujours eu tendance à s'en tenir à un réalisme des plus étroit. De nos jours, cependant, elle s'enferme inévitablement dans un tautologisme intégral; elle se prend donc à son jeu, elle se

(1) H. Marcuse, L'homme unidimensionnel, Paris, Ed. de Minuit, 1968, p. 157.

vide alors au profit des procédés de formalisation. Le rejet uniforme de la métaphysique, sujet propre à tous les positivistes, est suivi parallèlement du même dogmatisme uniforme dans la réduction apriorique du réel. Tel est, selon ce qui est à dépasser, afin de tenir compte du réel global.

Abordons immédiatement le rôle que doit effectuer une théorie. Cela nous permettra de bien saisir l'essence de cette dernière. Par le fait même, nous serons en mesure de faire valoir celle préconisée dans ces quelques pages.

Einstein et Infeld définissent le but d'une théorie comme étant d'expliquer un domaine de phénomènes aussi vaste que possible⁽¹⁾. La théorie se justifierait dans la mesure où elle rendrait les événements intelligibles. De plus, les théories devraient essayer de former une image de la réalité et de la rattacher au vaste monde des impressions sensibles. La théorie n'a donc plus seulement pour objet de décrire (ce que toute théorie physique devrait se contenter de faire), mais aussi d'expliquer. Si la théorie physique expliquait le donné grâce à un schéma mathématique approprié, elle remplirait précisément sa fonction naturelle, c'est-à-dire d'établir les lois de la nature, tout en évitant de concrétiser les êtres mathématiques qu'elle utilise. Elle serait alors pleinement légitime. Elle comprendrait le maximum de phénomènes avec le minimum d'axiomes. Toutefois le genre de théorie que préfère Einstein n'est pas simplement une théorie physique, c'est également une théorie "téléologique" reposant très certainement sur des préjugés religieux. Le domaine de l'explication renvoie nécessairement vers des finalités, vers un but ou un man-

(1) Einstein-Infeld, L'évolution des idées en physique, Paris, Payot, 1963, p. 34-35.

que de but, mais vers une conclusion inévitable. Expliquer à l'aide d'entités fictives ou à l'aide d'entités structurelles substantialistes, ce n'est certainement pas la même chose. C'est pourquoi nous qualifions l'explication d'Einstein comme plus philosophique ou métaphysique, en son essence, qu'une simple explication à l'aide d'axiomes qui se veut provisoire et imaginative. (Une explication "fruitful" pour la compréhension en un sens.) La systématisation utilisée permettant des "connections" dans le monde visible que nous retrouvons sous forme de lois, une fois que les termes et principes des théories ont servi à leurs fins. Ils ne sont plus nécessaires, sauf pour signaler. Objectiver ces termes, c'est manifester son conditionnement. Nous devons nous contenter du seul réel auquel nous ayons affaire : nous et le donné sensible. Tout ce qui déborde le donné sensible ne peut être que nous-mêmes. Le mode d'utilisation des systèmes interprétatifs peut s'effectuer sous la forme déjà explicitée antérieurement (p. 12), à savoir : $(TJ \rightarrow V_o)$ où TJ symbolise des phrases de liaisons entre le langage théorique et le langage observationnel. Malgré que ce rapport soit des plus mystérieux, il demeure dans les faits que l'utilisation de l'imagination liée à des concepts opératoires donne des résultats remarquables dans le contrôle et la prédiction des phénomènes. Les théories ne deviennent plus alors que des "clés" pour la compréhension des phénomènes empiriques; ce genre de théories ne renvoie donc plus à de l'ontologique. L'avantage des formalisations en physique repose ou réside dans la clarification des problèmes conceptuels, cette clarification nous montre des relations logiques entre certains groupes de phrases. Remarquons -- et cela est très important -- que les règles de correspondance entre le langage théorique et le langage observationnel n'assurent pas le contenu du langage théorique. Il n'y a aucune expérience qui puisse assurer que les règles de correspondance assurent l'existence des entités formulées par la théorie. Elles présupposent plutôt

cette existence, croyons-nous. Nous retrouvons, à la base de ceci, le bon vieux postulat de la croyance en une objectivité indépendante de nous. Remarquons de plus que le contrôle et la prédiction, mieux assurés, ne sont pas des expériences qui confirment l'existence des entités théoriques. Cela confirme uniquement le meilleur usage logique que nous faisons de nos groupes de phrases. L'observation confirme la prédiction, mais jamais les entités du langage théorique; toute objectivation de ce dernier langage s'imposera toujours comme conclusion de nos jugements, et relève donc rarement de nos observations. Toute existence se réduit donc à une nouvelle affirmation.

Un autre avantage des théories consiste dans le maintien d'une permanence au sein des changements. C'est à cela que sert la théorie des groupes, par exemple, une structure ne pouvant être définie que par un groupe et le groupe définissant ses propres invariants⁽¹⁾. L'Invariant du groupe de Lorentz, c'est justement l'Intervalle d'Univers de la Relativité restreinte! Mais qu'est-ce qu'un groupe, sinon le résultat ordinaire de l'exercice de la Raison! C'est cette dernière qui pose la réalité objective par le fait même. Toute entité distincte du donné sensible et de nous, n'est que posée. Si le sensible est le produit de la sensation ou de notre subjectivité, l'ultime réalité que nos lois de la nature dévoilent ne peut être que notre cogito, (La physique s'occupe des lois de ce monde et la théorie explicative qui déborde la physique en tant qu'explication, pourra transcender cet étroit réalisme et tendre vers l'être du cogito sans être illogique pour autant.)

D'une part il faut bien constater que, si la définition des théories varie avec celui qui la promulgue, il faut également remarquer,

(1) J. Ullmo, La pensée scientifique moderne, Paris, Flammarion, p. 262.

d'autre part, que le domaine de la prédiction représente l'unité de ces divergences. La prédiction, attestant la validité ou la négativité de n'importe quelle théorie, constitue le critère royal pour toutes les théories. Carnap, par exemple, rejettera les entités métaphysiques parce que même si ces entités expliquent, au sens d'une explication comme une autre, elles n'assurent pas la prédiction. Il est à noter cependant, comme nous l'avons déjà dit, que le monde peut être subjectif et assurer, malgré tout, la prédiction. Dans Philosophical Foundations of Physic, Carnap prétend que nous avons laissé de côté les mythologies animistes, etc. Tout ce qui n'est pas empirique et classable est mythologique. Que penser de phrases telles que "le champ est une géométrie dynamique qui par condensation de son état provoque ou engendre la matière"? Que penser de vouloir tout réduire à une seule réalité, "le champ"? A-t-on observé ce champ? Sommes-nous certains que c'est bien le champ que nous classifions? Dans ce même livre, Carnap rejette le concept "d'entelechie" de Driesch parce que l'entelechie, cette forme particulière, n'est pas une force physique comme la gravité et l'électromagnétisme, par exemple. Mais qu'entendons-nous par force "physique" gravitationnelle, etc.? Donner les lois des forces "physiques" mystérieuses qui se promènent dans l'univers, et donner les lois provenant d'une quelconque mystérieuse réalité fondamentale dans la nature, où se trouve la différence? Les deux pôles peuvent fort bien assurer la prédiction et l'assurer aussi parfaitement simultanément. En effet, les manifestations sont identiques. Peu importe le nom que l'on donne, si les lois sont données également. Le manifeste réside simplement dans les manifestations. Heisenberg lui-même dirait que les lois des particules ne sont pas les lois des particules, mais bien les lois de la connaissance que nous avons des potentialités de la nature. Rien de moins explicite et déterminé que ces potentialités, cependant. Elles pourraient tout aussi bien représenter nos propres potentialités.

Etablir la signification des entités du Lt (langage théorique) par son éventuelle actualisation (actualisation qui peut être tout à fait subjective). Cela nous paraît une faiblesse flagrante introduite dans l'édifice pourtant si solide de Schlick par ses confrères. Ce reproche s'applique également à Ayer, ainsi qu'à plusieurs autres.

Pour en revenir plus directement aux théories, disons qu'à divers degrés elles doivent toutes posséder, dans une certaine mesure, la simplicité, l'unité, la généralité, la cohérence logico-mathématique, la puissance d'expliquer (pas une explication finale) et de comprendre (les lois et la prédiction). L'aspect capital du Lt consiste dans le fait que les entités du Lt sont reconnues non pour leur intérêt ontologique, mais bien plutôt pour leur intérêt méthodologique. Elles servent à expliquer (explication sommaire); leur réalité, au fond, importe peu, et même pas du tout. Somme toute, comme nous l'avons laissé entendre fréquemment, la croyance aux théories structurales se base généralement sur des préjugés religieux, etc. Que l'on songe à Heisenberg ou à Einstein, on est forcé de reconnaître que la physique représente ce qu'en font les physiciens. Comme le souligne Ullmo, il est vain de croire que l'on peut laisser la philosophie de côté lorsque nous faisons de la science.

Notre exposé nous oblige donc à affirmer que la physique s'occupe moins de la matière que de la forme. Que la connaissance physique consiste à établir des lois naturelles, et rien de plus. Que le rôle d'une loi est d'assurer la prédiction, peu importe si elle utilise pour cela des notions concrètes ou non. Il ne peut donc y avoir de limites à la connaissance physique si nous exigeons d'elle uniquement qu'elle formule les lois naturelles propres à engendrer la prédiction. Une prédiction devenue simple probabilité.

N'oublions pas que nous démontrons le réel, nous ne le montrons pas et que la commodité des conventions n'enlève pas leur arbitraire⁽¹⁾. Somme toute, notre plus grande espérance c'est de voir le réel se comporter selon nos espérances. Toutefois il n'y a rien de plus aléatoire.

Afin de situer notre propre théorie, disons simplement qu'elle possède plusieurs avantages en plus de ceux qu'ont les autres théories. Premièrement, elle n'empêche en rien la prédiction, ce qui assure un contrôle tout aussi pragmatique des événements sensoriels. En second lieu, elle renferme -- c'est ce que nous démontrerons plus loin -- un minimum de postulats qui rendent compte, espérons-nous, de la complexité du réel et de son ambivalence attitudinale à notre égard⁽²⁾. Troisièmement, elle fait intervenir rien d'autre que ce que nous expérimentons régulièrement dans notre vie quotidienne, à savoir le monde des phénomènes, nous-mêmes, et autrui.

Dans le second chapitre, nous tâcherons d'éclairer notre Cogito. Ce dernier, semble-t-il, est à la base de tout l'édifice que nous sommes en train d'échafauder. Dans un second temps du même chapitre, nous nous attaquons au problème du solipsisme.

N.B. Notre perspective du Cogito nous permet d'aller au-delà du réalisme et de l'idéalisme.

(1) G. Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, Paris, P.U.F., 1963.

(2) Voir le second chapitre.

CHAPITRE II

LA PROBLEMATIQUE DU COGITO

Afin de mieux situer et d'exposer plus clairement ce que nous devrions comprendre lorsque nous parlons de "personnes humaines", nous allons entreprendre une rétrospective historique qui débutera avec Descartes, pour se continuer avec des phénoménologues comme Sartre, Merleau-Ponty et Heidegger. Nous rappellerons ces analyses dans le but de faire ressortir davantage la nôtre. Au fur et à mesure que le chapitre progressera, nous aborderons les problèmes qui, inévitablement, se souleveront d'eux-mêmes.

Descartes:

Dès la première méditation, le Cogito est un être libre, un être qui doute radicalement de tout son passé. L'esprit possède donc le pouvoir de se délier du monde. Cette distanciation du monde permet de fonder en quelque sorte la possibilité de notre jugement. Dans une seconde phase, Descartes n'est certain de rien. C'est là sa seule certitude. Toutefois, de ce doute, Descartes fera jaillir sa plus solide vérité car "s'il fait l'expérience de douter de tout, et que cette expérience ne peut être que réitérée par l'hypothèse du Dieu trompeur, il devient certain qu'il existe, puisqu'il doute". L'existence de la personne et sa liberté sont indubitables. La liberté est conçue comme une expérience faite à l'intérieur de l'acte du Cogito. L'affirmation de son existence n'est possible que par son pouvoir de douter. Aussi le Cogito, symbolisé par le "je suis", est une union intime de l'existence et de la liberté. Le Cogito est donc une "entité spirituelle" libre et existante. La liberté, qui est particulièrement étudiée dans la quatrième

méditation, consiste en une pure puissance d'élire qui caractérise la volonté.

Cependant, cette liberté n'est pas absolue. D'une part, nous sommes nécessairement libres; et d'autre part, notre être est soumis à ce qui le détermine ontologiquement. La liberté et l'existence sont un donné et non une création de nous-mêmes. C'est à l'intérieur même du Cogito que Descartes expérimente que notre nature finie implique l'existence d'une nature infinie, et qu'ainsi Dieu est. Nous n'avons donc plus affaire à une simple existence idéelle de Dieu. Descartes fait l'expérience de l'infini au moment même où il se pose comme pensée. Tout son être est englobé par un Plus-Etre. L'Etre accompagne le "Je" et le fonde dans sa liberté et dans son existence. Aussi, lorsque nous parlerons ultérieurement de l'expérience de soi, nous n'entendrons pas comme Descartes faire en plus de l'expérience du dévoilement à soi, celle de la participation nécessaire de soi à Dieu; tout au contraire, comme nous le verrons. Avec Descartes, comme avec saint-Augustin, la grâce est nécessaire pour assurer la liberté humaine, Dieu nous maintient à chaque instant dans l'existence. Dieu est en quelque sorte intrinsèque et antérieur: tel est, selon nous, le sens de l'idée innée de Dieu. L'Etre du Cogito humain se réalisera ou se déploiera dans la mesure où il retrouvera l'ordre du Cogito divin, ou y participera. Par les réflexions "claires et distinctes", l'esprit participe à la vérité instaurée par Dieu. La participation imparfaite à cet ordre sera évidemment source de nos erreurs et de nos malaises.

Bref, le Cogito humain est une participation, et se trouve fondé. Il n'est pas un jaillissement du pur "hasard". Il ne se fonde donc pas sur l'absurde.

Dans la suite de cette première analyse du Cogito, nous aimerions introduire celle qu'a effectuée Husserl.

Husserl:

Le premier aspect qui nous frappe, c'est qu'il ne s'agit pas d'un Cogito qui existerait dans un monde naturel douteux. Mais tout au contraire, nous nous saisissons hors de ce monde. L'Ego est transcendantal. Il existe donc un lien essentiel entre la conscience et le monde. Le monde comme phénomène est "intentionné" par cette conscience. Toutefois, le phénomène se donne lui-même à la conscience. La préoccupation de Husserl sera donc de décrire les phénomènes. Il en recherchera les essences logiques ou les significations. L'existence des choses est mise entre parenthèses, pour ne considérer seuls que leurs sens et leurs significations. Somme toute, Husserl élaborer une description des contenus de connaissance et des objets sans se préoccuper de leur réalité ou de leur irréalité. Le fondement commun aux objets et à la science se retrouvera dans le sujet. C'est ce que nous apercevons dans les Méditations cartésiennes. Husserl se retourne vers un idéalisme qui n'est rien de plus qu'une explication de mon ego en tant que sujet de connaissances possibles⁽¹⁾. Il s'ensuit de cet idéalisme que le monde est un problème égo-logique à caractère universel⁽²⁾, où l'être est une idée pratique, l'idée d'un travail infini de détermination théorique⁽³⁾. La conscience se vit comme source de sens, elle est origine du sens du monde. Elle peut même se viser. Donc, une compréhension des structures du monde est possible à partir de la conscience transcendantale. Notons-- et cela est important -- que l'objet se dévoile et n'est donc pas construit par la conscience. Le monde se donne

(1) E. Husserl, Méditations cartésiennes, Paris, Vrin, 1966, p. 72.

(2) Idem, p. 45

(3) Idem, p. 74

et nous lui donnons un sens. Toutefois, ce monde est "dans" la conscience, il ne se pose pas à son égard le problème de son existence.

Nous croyons que la notion d'intentionnalité ne peut permettre à Husserl d'échapper à un certain immanentisme qui le fait tomber tôt ou tard dans le solipsisme total. En effet, l'autre n'est toujours présent que médiatement, à travers une série d'expériences diverses. Nous n'atteignons jamais l'existant réel qu'est autrui. Autrui n'est en quelque sorte qu'une étiquette fort utile pour ranger certaines de mes expériences. Il ne suffit pas de faire être autrui par analogie pour assurer son existence comme Ego transcendantal. Somme toute, autrui est un simple objet résultant d'une série d'intentions. Peut-on rejoindre un ego transcendantal? Comment être plus certain de l'existence d'autrui que de celle du monde? Il est difficile, voir impossible, de savoir si nous avons rejoint autrui à l'intérieur d'un même champ de conscience. Il ne suffit pas de compter sur l'existence d'un milieu intersubjectif pour l'assurer, de fait, et le fonder.

Ainsi, la réalité dans la conscience, les essences idéales, n'ont pas d'existence assurée. Il en est de même pour autrui. Le monde est un monde immanent, il ne représente pas une réalité de fait. Le Cogito vise l'immanent à la conscience. La conscience est conscience de quelque chose. A notre avis, Husserl pense comme Kant. Il croit que l'objet renvoie au sujet et que le problème de la connaissance est essentiellement un problème de constitution. C'est à partir de la fameuse conscience transcendantale et non psychologique que nous pouvons comprendre les structures intentionnées du monde, et surtout l'unité de son sens. L'Ego transcendantal, donateur de sens, est "plein" précisément par l'acte de donner qui le caractérise. Nous donnons un sens à du donné (réalisme).

En résumé, le Cogito chez Husserl est transcendantal, non empirique, et il n'échappe pas facilement au danger du solipsisme. (Nous reviendrons sur ce dernier point.) Pour l'instant, passons à une troisième analyse du Cogito, celle de Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty:

Par la réduction, chez Maurice Merleau-Ponty, on ne se retire pas du monde vers une conscience pure comme c'est le cas chez Sartre, par exemple. On ne fait que s'éloigner. "On distend les fils qui nous relient au monde"⁽¹⁾. Le sujet est voué au monde "corps et âme". Impossible ici de revenir à une conscience transcendantale et de devenir tout entier conscience⁽²⁾. L'existence ne se réduit pas à la conscience que j'ai d'exister, comme pour Sartre. La conscience est réintégrée à l'existence⁽³⁾. L'existence se vide de l'angoisse, elle devient ambiguïté. Ambiguïté en ce sens que je ne suis pas pure conscience, ni pure chose. Le Cogito en vient à se définir en quelque sorte comme si nous étions à nous en étant au monde⁽⁴⁾. Le Cogito fait corps avec sa situation historique. La réflexion sera toujours dépendante de la vie irréfléchie⁽⁵⁾. Elle aura pour objet, précisément, de la manifester comme irréfléchie. Le véritable transcendantal, ce n'est plus ni Dieu (Descartes), ni l'Etre (Heidegger), ni la conscience (Sartre), mais le monde⁽⁶⁾. Le monde en tant que relation existentielle et non pas simplement en tant qu'objet extrinsèque. La structure fondamentale qui se manifeste est donc

(1) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945, p. VIII

(2) Idem, p. 76

(3) Idem, p. 439

(4) Idem, p. 466

(5) Idem, p. IX-75, 77, 253, 278.

(6) Idem, p. 418

celle de "l'être-au-monde". Le monde est cela que nous percevons, la perception étant précisément notre rapport originel au monde. Le sens de ce monde est légué par nous, bien qu'il ne soit pas entièrement exprimé par nous. Voilà somme toute, sinon un monde ambigu, du moins une philosophie ambiguë.

Nous allons maintenant analyser la position de Sartre. Nous nous y attarderons plus longuement parce qu'elle nous plaît davantage et, en second lieu, parce qu'elle marque un réel progrès sur Husserl en ce qui regarde le problème du solipsisme.

Sartre:

Si, au début, la phénoménologie se préoccupait surtout de dégager les essences idéales, avec Sartre nous plongeons la tête la première dans le monde. Cet auteur exécute de façon radicale un retour au concret. Toutefois, comme Husserl, il recherche un fond ou un point d'appui toujours plus radical.

Avec Sartre, nous donnons un sens à l'existence et non plus aux essences, comme chez Husserl. Sartre -- comme Heidegger -- n'aime pas beaucoup l'Ego transcendantal de Husserl. Pour lui, l'Ego est un existant. Un existant qui se trouve du même côté du monde que celui fréquenté par les objets. En effet, le "Je" ainsi que les taléités de ce monde sont objets de conscience. Le "Je" se trouve donc dans le monde; il y a conscience, voilà tout. Il n'y a donc plus le moindre contenu de conscience, tout étant extrinsèque à la conscience qui n'est qu'un rien, un Néant. La conscience s'arrache au monde par néantisation. Ce néant toutefois est intentionnel, ce n'est donc pas un non-être. Le Pour-Soi se manifeste en décompressant l'En-Soi⁽¹⁾.

(1) Cette décompression de l'En-Soi demeure un problème chez Sartre. Nous verrons ceci ultérieurement.

La conscience réalise alors la pure conscience d'elle-même. Cette existence en conscience se retrouve donc sans "essences". "L'existant absolu à force de non-existence", comme dit Sartre, telle sera la conscience. La conscience se conçoit dès lors comme projet d'essence. Aussi l'existence précède-t-elle les essences. Cette existence constitue une absence totale ou un néant total d'objets. La transformation du monde qu'opère la conscience -- rendue possible puisque cette dernière est au monde -- la transforme également. Aussi la conscience est-elle à jamais situationnelle.

Le Néant de la conscience, en tant que Néant mais non pas Non-Etre, se caractérise par l'intentionnalité qui l'imbrique au monde, et par la réduction qui l'en détache. Cette définition précise très bien, semble-t-il, ce qui est à comprendre lorsque nous parlons de conscience situationnelle. De plus, parce qu'elle est pure existence sans essence, la conscience n'a plus l'intériorité que lui attribuent certaines philosophies réflexives, comme celles de Lavelle et de Bergson, par exemple. La réflexion part d'une conscience irréfléchie qui existe. La conscience n'est donc pas ce qu'elle est (néant d'essence), et elle est ce qu'elle n'est pas, comme dit Sartre. Voilà pourquoi elle apparaît comme un projet. La possibilité de toute essence se fonde donc dans l'existence.

En plus d'être "existence" et "existence situationnelle", la conscience, puisqu'elle est toujours au monde, est également liberté. Cette dernière, en effet, vise un monde dont toute la signification relève désormais de l'existence de la conscience. La liberté ne se saisit plus dès lors comme une essence particulière de la conscience. Tout au contraire, celle-ci est entièrement projet d'un monde. Remarquons, cependant, que la liberté n'est pas une donnée empirique. La liberté, c'est d'abord et avant tout un

projet de se libérer. L'acte permet que nous découvriions notre liberté. Nous nous retrouvons face à la nécessité de l'engagement. Il faut reprendre et transformer sans cesse, nous avons à nous faire, à refaire le monde. D'une philosophie de la passivité, comme celle de Husserl, où nous contemplions les essences, nous sautons dans une philosophie active, et même révolutionnaire. Voir et connaître sont d'abord des actions. L'accent se porte donc sur le présent⁽¹⁾. Le réel, tout autant que les valeurs, devient des réalisations de l'homme. Ainsi, à l'inverse de Descartes, il n'y a plus de nature inhérente à l'homme, les actes nous définissent. Le Cogito n'est plus fondé, somme toute, il réalise Dieu.

Bref, une existence sans essence, mais qui les vise, voilà un renversement majeur face à des penseurs comme Descartes, Bergson et Lavelle, pour ne nommer que ceux que nous avons déjà cités.

Notons que le fait de partager davantage la problématique sartreienne ne signifie nullement que nous la soutenons totalement. Nous reprendrons ultérieurement une question laissée pour compte chez Sartre, celle de la possibilité du jaillissement conscienciel. (Dans la dernière partie de ce chapitre, nous traiterons du problème de la conscience-autrui. Comment reconnaître autrui comme sujet, afin d'éviter l'impasse du solipsisme.)

Sans vouloir embarquer Sartre dans le problème de l'idéalisme et du réalisme, il demeure que le seul fait que la conscience suppose l'être implique qu'elle suppose également une certaine relation plus ou moins ambiguë entre les deux pôles de l'En-soi et du Pour-soi. Il ne faut pas oublier,

(1) J.P. Sartre, Etre et Néant, Paris, Gallimard, 1965, p. 188.

en effet, qu'il n'y a de phénomènes que par et pour une conscience. Si l'être du phénomène n'est pas le phénomène d'être, comme le sous-entend Sartre, il y a donc un en-soi du phénomène. Ce n'est pas en disant que l'être se trouve totalement dans chaque manifestation ou que chaque manifestation n'est pas l'être de cette manifestation, que l'on résout et le problème de l'en-soi et celui du rapport entre l'en-soi et le pour-soi. Ces deux zones hétérogènes nous obligent, dans la présentation de notre perspective du Cogito, à tenir compte d'une explication qui éliminerait ce hiatus parce que le sens de l'être se trouverait dans cette relation et que la relation elle-même resterait à expliquer. Accordons toutefois à Sartre que le fait de ne pas avoir substantialisé ni l'en-soi, ni le pour-soi, constitue une voie qui mène vers certaines solutions. Nous verrons que le pour-soi et l'en-soi seront injustifiables dans notre problématique. Nous tâcherons d'éclairer ce qui serait plutôt à entendre par "en-soi" et "pour-soi".

Reprenons le débat du rapport entre "l'En-Soi" et le "Pour-Soi".

Mais, me direz-vous, Sartre n'a-t-il pas éliminé le hiatus entre l'en-soi et le pour-soi en disant que le Pour-Soi et l'En-Soi sont réunis par une liaison synthétique, le Pour-Soi néantisant l'En-Soi?⁽¹⁾

D'une part, remarquons qu'il y a primauté ontologique accordée à l'En-Soi. Mais, d'autre part, il y a de l'être parce que le pour-soi est tel qu'il y ait de l'être. Sans nous préoccuper du problème des origines de l'être et du monde, nous pouvons tout au moins nous préoccuper de celui du pour-soi. Car s'il n'y a pas de sens à se demander ce qu'était l'Etre avant

(1) J.P. Sartre, L'être et le Néant, Paris, Gallimard, 1965, p. 711.

l'apparition du pour-soi, il y a un sens à se demander comment l'En-soi se donne la modification du Pour-soi. Même si Sartre déclare que ces deux pôles ne sont pas juxtaposés, il demeure néanmoins que nous ne pouvons entrevoir comment ils se réunissent. A notre avis, la relation entre les deux pôles dichotomiques est assurée seulement par l'affirmation sartienne qui pose leur union. En effet, il ne faut pas oublier que l'en-soi n'est pas l'être de la conscience, même si cette dernière le néantise et le transforme. Le passage entre ces deux pôles demeure donc étrangement complexe. La liaison synthétique constitue davantage un problème qu'une solution. C'est une chose que d'affirmer une relation (qui, soit dit en passant, doit effectivement exister), et c'est une autre chose que d'en connaître le processus et surtout le comprendre. Poser un rapport synthétique par une "osmose" de l'en-soi et du pour-soi, cela semble malgré l'articulation proposée, difficile à comprendre. (Si, au moins, il y avait synthèse de deux réalités communes, sans savoir ce qu'est une réalité et sans en connaître le genre.)

Heidegger:

Avant de venir au noeud de ce chapitre, c'est-à-dire avant d'exposer notre perspective du Cogito, nous allons clore notre rétrospective historique en rappelant la riche thèse de Heidegger sur le DASEIN. C'est surtout le Heidegger de L'essence de la vérité qui nous a marqués. Nous croyons qu'il y expose un point capital du Cogito qui est laissé dans les ténèbres chez les autres auteurs.

Nous tenons à faire remarquer au lecteur, qu'une explication moins abstraite et plus détaillée de la problématique de Heidegger sera exposée au troisième chapitre de ce travail.

En étant "Entwurf", "projet", l'homme compose sa réplique au "Wurf" de l'Etre⁽¹⁾. Cette réplique -- malgré son autodétermination -- prend son origine dans le wurf même de l'Etre. Ainsi l'homme est-il "homme-étant" par qui l'Etre a le pouvoir d'être là. Le "là" signifie en quelque sorte la zone d'éclaircie de l'Etre. Le destin du dévoilement dépend de l'Etre, mais l'homme toutefois possède l'ouverture sur cette zone ontologique qu'est l'Etre. Sans l'homme, l'être ne se manifesterait pas.

En vertu de cette ouverture que l'homme possède, de la manière dont sera ouvert le DASEIN, se décidera ce qu'il appréservera, comme dit Heidegger. L'ouverture, appelée "imbrication révélatrice", apporte à l'étant intra-mondain la possibilité d'être découvert. De la sorte, le DASEIN se trouve plongé de fait dans la Vérité et dans la Non-Vérité, dans le dévoilement et le dissimulé. Toutefois, si le laisser-être de l'étant dépend de l'ouverture du DASEIN, celle-ci dépend à son tour de sa relation à l'Etre. Nous retrouvons donc une participation fondamentale de l'Etre au DASEIN. Cette ouverture que nous possédons implique que nous nous comportions de façon à ce que nous réagissions devant telle ou telle chose, devant telle ou telle situation; cette ouverture donc, qui est aussi un comportement, se nommera "apérîté". Ainsi c'est "l'apérîté" qui assure la possibilité de concordance et d'adéquation. (Nous reverrons ces notions capitales dans notre chapitre sur La Vérité.) L'apérîté constitue donc la condition de l'apprésentation et de l'adéquation du jugement à la chose apprésentée. Le fondement de l'apérîté, comme le souligne Heidegger, est la liberté. La liberté est synonyme de l'Etre sur lequel repose le destin du dévoilement. Ce qui aura pour effet que la

(1) M. Heidegger, Lettre sur l'humanisme, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 10.

vérité n'aura plus son lieu dans le jugement, mais bien que l'essence de la vérité sera la liberté. Cependant, comme le souligne Heidegger, pour être libre, il faut disposer de la liberté. En bref, si le DASEIN est ce qui éclaire⁽¹⁾, parce qu'il est investi constitutionnellement pour le faire, il ne faut pas oublier que cette ouverture repose sur l'Etre, en qui repose le destin du dévoilement, comme nous l'avons déjà souligné. (Reposer sur l'Etre, signifie dépendre de l'Etre pour apercevoir le donné.)

Si la liberté, qui est liée à la vérité, rend possible le rapport de l'homme à l'étant, chez Heidegger -- et cela est capital -- la vérité et la non-vérité sont imbriquées l'une dans l'autre. En effet, l'obnubilation est le fondement sur lequel se développe l'action même de dévoiler. Elle est incorporée au DASEIN et masquée à ses yeux, dira Heidegger. Cette obnubilation ne dépend donc pas de l'être du sujet humain; au contraire, elle le domine. L'obnubilation est plus ancienne que le laisser-être lui-même qui, en dévoilant, dissimule déjà et prend attitude face à la dissimulation. (C'est dans la nature de l'Etre de dévoiler et de voiler.)

En résumé, la non-vérité, comme dissimulation de l'obnubilation, et la non-vérité, comme errance, appartiennent toutes deux à l'essence originelle de la Vérité qui est liée à la liberté. Cet ensemble constitue l'Etre premier au sens fort du terme. Nous retrouvons donc une dualité fondamentale de l'Etre premier. L'Essence, comme l'anti-essence, est intrinsèquement l'Etre.

En dépit donc de l'apérité, le DASEIN se dissimule sa relation à l'obnubilation. C'est davantage parce qu'on (la relation) la lui dissimule,

(1) M. Heidegger, L'Etre et le Temps, Paris, Gallimard, 1964, p. 133.

comme nous venons de le voir, par l'essence subtile de la Vérité que cela existe de fait. L'Etre de l'homme est donc toujours assisté par l'Etre fondamental. Nous avons affaire à une ontologie de participation.

Cette intuition -- de la dualité attitudinale de l'Etre fondamental -- est une marque de la richesse incroyable de la pensée de Heidegger. Nous pouvons remarquer que Freud, par une toute autre voie et sur un plan tout à fait différent, a manifesté lui aussi une attitude aussi géniale en caractérisant l'histoire de l'humanité et de la civilisation comme étant la lutte éternelle entre les deux géants que sont Eros et Thanatos. Dieu et le Diable sont dans le prolongement de cette même expérience. C'est ce même courant que nous tâcherons de suivre lorsque nous dévoilerons notre perspective du Cogito parce que, trop souvent malheureusement, l'on oublie que l'Etre est ambivalence, paradoxe et camouflage. Ne cueillir que la luminosité de l'Etre et en oublier ses ténèbres, cela est normal en un sens puisque les ténèbres se dissimulent ou dissimulent quelque chose à la vue; mais il ne faut pas méconnaître ce qui dissimule ou camoufle, c'est un pôle aussi essentiel et important que le jour qui est à la nuit ce que le Mal est au Bien.

Abordons maintenant notre problématique du Cogito. Si elle n'est pas tellement élaborée, elle aura tout au moins pour effet de faire comprendre le pourquoi du mode d'explication que nous avons fourni au sujet de la philosophie des sciences, et elle répondra également au genre de conception politique qui sera amenée graduellement sur le tapis dans les chapitres ultérieurs. La phénoménologie des structures politiques, idéologiques, et scientifiques, sera donc coextensive de l'Etre de l'homme, c'est-à-dire de notre fond originel.

Perspective sur le Cogito:

Nous sommes conscients que nous avons un moi. Evidemment, nous ne sommes pas conscients de notre moi. Nous ne le percevons pas. En un sens donc il est logique de dire que nous nous ignorons tout en sachant que nous sommes. Mais qui sommes-nous?

En premier lieu, il nous suffira de dire que nous ne sommes pas une substance, parce qu'une substance est de l'être. Nous sommes donc du non-être? Disons simplement que ce néant d'être, qui n'est pas un étant, c'est sa manière d'être. En un sens tout est donc de l'être. Mais notre petite excursion nous fait prendre conscience des différentes qualités d'êtres. Analysons les nôtres. (N'oublions pas qu'au premier chapitre, nous avons dissocié être et substance.)

Il existe un esprit qui, semble-t-il, pense et un monde qui est pensé. Malgré l'évidence que le "Je" en soi n'est rien (rien de concret), nous croyons que le phénomène monde ne fait qu'un avec ce dernier. (Deux zones d'une même totalité.) Ainsi, lorsque nous nous connaissons, nous connaissons le monde, et lorsque nous connaissons le monde, nous nous connaissons. Aussi, en plus d'être un Rien de structure (absence de taléités ou de choses), nous sommes de l'être (présence de taléités ou de choses). (Structures du monde.) Le monde a donc comme rôle de nous dévoiler à nous-mêmes. Ainsi en est-il d'autrui qui a pour rôle de me faire être soit par le don du langage, soit par la valorisation inter-personnelle. Le monde constitue donc un parler qui me parle. Ce dernier (le monde) est sous la domination effective de certains dynamismes personnels autonomes, indépendants de ma conscience, mais inhérente à l'Etre que je suis. La structuration du monde opérée par la "causalité" du "Je" fait éclater la parole que je suis à l'intérieur de la langue de nos phé-

nomènes. (Puisque tout phénomène est co-extensif à notre être, en tant que sensation, c'est ce que nous avons souligné dans notre premier chapitre.)

En résumé, l'être de l'être du monde et l'être de mon néant personnel sont mon être. Dans le sens de deux zones nécessaires l'une à l'autre qui ne forment qu'une même entité. Explicitons davantage.

Nous bâtissons le monde involontairement. Nous lui donnons un sens volontairement. Pas tout sens mais le sens qu'il nous est permis de lui donner. Le monde et nous constituent donc une totalité. Et la totalité du monde, qui sert de zone d'objectivité, symbolise le jeu de nos impersonnalités. L'impersonnel du phénomène m'est nécessaire, de fait, pour affirmer ma propre personnalité.

Afin de mieux définir la personne, nous pourrions l'appeler un Néant d'Avoir. Le Néant étant un degré d'Etre (comme nous l'avons défini) puis- qu'il n'est pas du pur non-être. Le Néant d'Etre ou d'avoir que nous sommes se compose donc et d'une partie inconsciente (ou d'une conscience voilée à ma conscience) qui substantialise le monde, et également de ma conscience personnelle. C'est pourquoi il faut comprendre que la réalité des phénomènes est élaborée par nous en vertu d'une structure inconsciente. Et la conscience une fois pleinement consciente d'elle-même par le langage, se mettrait à connaître et à modifier le réel des phénomènes par le biais de l'historicité et de l'activité.

Dès à présent, il nous faut donc considérer l'union (du conscient et de l'inconscient) plutôt comme un "JE PUIS" (ensemble de dynamismes qui pensent) que comme un "JE SUIS". Le "Je" réalise tous les possibles (infinité des multiples structures qui peuvent apparaître) sans les contenir nécessaire-

ment. Ce qui caractérise l'être fondamental de l'Inconscient est donc sa liberté. Cette liberté est imbriquée dans l'infinité de ses possibles. Pris en ce sens, nous sommes des faits libres, et également nous sommes l'origine du vouloir-donner-un-sens. La libération du chaos énergétique originel de l'inconscient se réalise progressivement par l'Histoire. Nous nous débordons par notre propre énergie consciemment voilée. Se libérer ne signifie pas s'épanouir; la liberté seule ne vaut rien à supposer qu'elle puisse être pleine.

En résumé, le Cogito, comme l'imagination d'ailleurs, est plutôt mouvement, dynamisme, que substance ou image.

Dire de l'Inconscient qu'il peut devenir, ou qu'il est conscient en tant que conscience voilée, ce n'est pas nécessairement se projeter soi-même en des entités mystiques puisque nous sommes à même de constater la puissance de son orientation logique. En effet, ce dernier (l'inconscient) se cristallise en chèmes privilégiés. Certains symboles convergent généralement vers certains axes: qu'il nous suffise de mentionner l'aspect verticaliste des symboles, les symboles de transcendance, de force, d'érection, etc. En quelque sorte, l'inconscient organise les centres d'images symboliques. L'inconscient éclatant de son propre dynamisme, nous sommes donc libres, puisque nous sommes ce fond, sans avoir choisi d'être libres, ou du moins nous pouvons le devenir. Cet inconscient en tant que structure d'activité, est aussi structure d'accueil. En effet, il reformule les phénomènes déjà élaborés par lui, par son intelligence, pour recréer de nouveaux possibles. Ainsi, sa conscience se manifeste dans la logique de ses manifestations. (L'intelligible que l'on retrouve dans les phénomènes provient de l'intelligence d'une conscience. D'une conscience qui agit indépendamment de ma volonté et qui dépose l'intelligible dans les structures du monde. La globalité entière est

pensée (comme une personne pense) à l'avance. Rien n'est hasard, tout a du sens. L'univers est logique même dans son illogisme. Chaque élément de l'univers pris en lui-même est sensé, cependant le jeu de l'ensemble des éléments est insensé. L'inconscient est intelligent, parce que nous savons que l'intelligible relève d'une conscience nécessairement. Et la conscience qui transmet l'intelligibilité du monde n'est pas celle de notre conscience manifeste. C'est ce que l'expérience montre.) Les associations ou les jugements qu'il réalise témoignent de la personne qu'il est, de la personne que nous sommes. (Remarquons que l'expérience d'une vérité première ne peut s'effectuer que par l'expérience de nous-mêmes, c'est-à-dire par une tentative de retourner à l'origine, à ce fond originel conscient.) Parce que dynamisme qui s'oriente, l'inconscient est liberté et déterminisme, en ce sens que la causalité détermine mais ne modifie en rien la possibilité d'une authentique liberté. Toutefois ce fond originel se caractérise surtout par son ambivalence, c'est-à-dire par son attitude tantôt positive, tantôt négative à notre égard. Notre nature est donc essentiellement duelle. Nous sommes condamnés pour toujours à être spectateur de la lutte interne de nous-mêmes. Ceci a pour effet d'empêcher toute modification vraiment positive des structures de la société. L'humanité entière, pour fonctionner positivement, nécessiterait une sublimation générale à l'échelle de la planète. Seul un travail créateur ou une éducation nouvelle peuvent nous permettre de réaliser tant soit peu le mythe du monde idéal.

En-dehors de l'inconscient, il n'y a rien d'autre que du perçu, du conçu de l'imaginé. Tout cela constituant le résultat d'une création dynamique de la conscience voilée. Le monde en tant que signe ⁽¹⁾ réalise la mani-

(1) Voir le chapitre IV sur "la philosophie du langage".

festation de cet Inconscient. Aussi, les lois physiques sont-elles les lois probables d'émergence des possibilités du dynamisme inconscient. Toutes les théories ne sont donc que des tentatives maladroites afin de cerner ce non-observable fondamental. Non-observable parce que non-structuré. Tout le vocabulaire de la physique qui dépasse le niveau heuristique est donc métaphysique. De plus, il importe de noter que toute loi empirique n'est que probable dans sa permanence, ceci dépendant de la structure fondamentale du réel en question. Réel expérimentable parce que ressenti et observable par ses manifestations. L'Esprit inconscient cause et signale à l'Esprit conscient. Toute causalité est à jamais anthropomorphique, mais réelle. Somme toute, la causalité en question se retrouve toujours sur deux paliers. Ces deux paliers consistent dans la causalité du phénomène produite inconsciemment, et la causalité réactionnelle consciente à l'occasion des phénomènes. Toute loi et toute théorie est à jamais esprit ou fruit de l'esprit. Le désir de créer des lois provient donc d'un désir fondamental et originel.

Pour compléter la dernière partie de ce chapitre, nous allons maintenant aborder le problème du solipsisme.

Le problème du solipsisme:

Le but de cette brève parenthèse n'est pas d'aborder exhaustivement le problème du solipsisme parce que nous croyons qu'"autrui", en tant qu'existant, n'est pas un problème réel. Si nous nous posons le problème d'autrui comme celui du Cogito, c'est que nous sommes certains qu'autrui et le Cogito "existent". Nous nous bornerons à signaler des ouvertures qui permettent de dépasser autrui en tant que simple objet corporel ou simple représentation. Telle sera l'objet de cette parenthèse.

Autrui est d'abord et avant tout dans une imbrication d'être avec moi-même. Nous sommes dans une liaison fondamentale entre consciences. (Intimité de personnes.) La liaison des sujets se réalise donc au-dehors de l'expérience scientifique. Par-delà autrui en tant que simple image ou représentation et en tant que simple objet. Autrui, en tant qu'intériorité, échappe à la tentative d'être saisi par le penseur scientifique et son mode de connaissance. En effet, objectiver autrui, comme on le fait malheureusement dans les institutions psychiatriques, c'est le marquer comme "personne humaine". Ainsi donc, l'expérience d'autrui est davantage une expérience d'être qu'une expérience de simple connaissance. L'osmose des sujets s'effectue alors au niveau de l'émotivité, de la sentimentalité, de l'intuition. Cette rencontre en plus d'être une participation d'être, réalise également une connaissance des êtres. La connaissance d'autrui précède toujours, en vertu de sa primauté naturelle, la connaissance logique. Elle possède la préséance. Autrui se rencontre dans "l'amour" et la "haine", tout autre niveau de rencontre se situe à l'échelle du "on" et le regard est l'outil nécessaire à la naissance réciproque des personnes. En ce sens, l'extériorité est pure sémiotique, c'est-à-dire signe d'autrui. (Notons que l'intuition d'un autrui au niveau des plantes, des animaux, est chose manifeste et qu'il est mal aisé de réduire ces intuitions à de simples projections collées sur nos propres représentations.)

Tout doute sur autrui relève donc d'une phase seconde qui est constituée de part en part d'un mouvement analytique. Ainsi donc, encore une fois, c'est parce que j'existe, et autrui également, que je puis douter de moi et d'autrui et vice-versa; autrui douter de lui et de moi. Il faut néanmoins admettre que, généralement, autrui n'est qu'une simple représentation en

tant qu'individu non manifesté par le regard valorisant. (Cela veut dire que, généralement, autrui n'est qu'un objet pour nous.) Aussi faut-il reconnaître qu'autrui est nécessaire afin d'assurer d'une part, l'existence de mon Cogito et d'autre part, afin de me faire assumer la plénitude de ma personne en tant qu'être valorisé ou valorisant. (Il faut donc remarquer l'importance de la phase transmissive du langage dans l'élaboration du moi de chaque individu.) Sur ce, nous terminons notre brève parenthèse sur le problème du solipsisme. Dans la partie qui constituera le troisième chapitre de ce travail, nous traiterons de la notion de "Vérité" et cela de manière à tenir compte de la perspective du Cogito que nous venons de présenter, et des résultats où nous sommes arrivés dans notre problématique sur la philosophie des sciences.

CHAPITRE III

LA VERITE

Position affirmée:

La vérité ne saurait trouver son lieu simplement dans le jugement, si son essence propre dans un accord qui comporterait ou engloberait d'une part le jugement et, d'autre part, l'objet. Ces "accords" manifestes de la conformité du jugement à son objet sont relatifs à certains aspects. -- Relations de concordance heureuse. -- Il faut chercher, croyons-nous, ce qui rend possible une telle concordance. Dans la ligne du prolongement de la problématique du Cogito, il est à remarquer que la vérité comme accord actualisé procède fondamentalement de la vérité de l'existence du Cogito et de son ouverture aux phénomènes du monde. Ainsi toute vérité fondamentale, première au sens fort du terme, consiste en une expérience de l'Etre. (De notre âme.)

Ce que nous captons dans et par l'ouverture de notre être ("apérité", chez Heidegger) n'est possible que parce que le phénomène se dévoile sous l'effet de la causalité de l'Etre, c'est-à-dire sous l'effet des dynamismes qui structurent le phénomène. Egalement, ce qui est appréhété dépend, en plus de l'apérité, de l'obnubilation de l'Etre premier. Ce qui fonde le présenté et l'aperçu se compose, comme nous l'avons montré précédemment, d'une dualité essentielle. L'effet le plus remarquable et le plus abjecte de cette dualité consiste effectivement en ce que toute vérité est à la fois non-vérité ou voilement. Nous sommes donc dans les choses auprès de nous-mêmes. En ce sens, nous sommes toujours source de la Vérité et de la Non-Vérité. Source parce que nous insistons sur la projection et des jugements et des phénomènes; source également en tant qu'origine de la possibilité

de concordance (le mot origine signifiant le lieu où cela débute, où cela s'effectue).

Bref, notre ouverture aux phénomènes permet la possibilité de relations de concordance entre les objets. Et cette relation de concordance est d'une certaine ambiguïté en vertu de la constitution propre à l'être du phénomène et du jugement. Aussi ne faut-il pas s'étonner si tout Etre est fondement de sens et révélateur de sens. Le rôle de révélateur réfère au pôle d'origine du sens. Pour garder la terminologie de Heidegger, la Vérité se trouve dans l'imbrication révélatrice du DASEIN, laquelle imbrication permet à l'étant d'être découvert. Toutefois, la description du Cogito que nous avons donné au chapitre précédent, ne laisse aucune équivoque sur le sens que nous devons maintenant donner aux mots "Etre" et "DASEIN". Les deux termes étant de fait synonymes pour nous malgré la dualité du DASEIN. Et nous devons donc plus entendre, comme Heidegger, une participation ontologique de l'Etre du DASEIN à l'être de l'Etre.

C'est la manière dont le Cogito apparaît à l'homme conscient qui détermine la possibilité pour celui-ci de s'ouvrir à tel ou tel phénomène et de telle ou telle façon. Aussi est-ce la question du Cogito qui constitue le noeud de ce travail. Sans le Cogito (tel que défini précédemment), impossible pour nous d'avoir l'expérience d'une structure phénoménale. Pourtant l'homme se perd dans les phénomènes et les "gadgets" et oublie qui il est. L'homme, en effet, s'intéresse beaucoup trop à l'objet et uniquement pour ses relations, ses déterminations, ses attributs ou ses propriétés; c'est le sens de l'errance chez Heidegger ou de la non-vérité de l'errance.

Si nous avons défini la vérité comme concordance ou exactitude,

nous avons également montré que la vérité première relève du fondement qui rend possible cette concordance ou cette exactitude. Dans L'Etre et le temps, Heidegger a très bien dégagé que ce n'était pas le jugement qui était le lieu "originel" de la vérité, le jugement ne faisant qu'approprier ce qui est découvert. L'origine de la vérité et de l'erreur est donc seule responsable de la manière dont la concordance est possible, donc de la manière dont elle sera de fait. Ainsi l'apérité de Heidegger, comme condition de l'appréhension, et l'obnubilation, comme voilement du manifesté ou davantage voilement du voilement opéré, sont les deux zones hétérogènes de la dialectique de l'Etre. Elles se situent dans le prolongement de ce qu'on désigne communément par "l'Eros et le Thanatos", ou par la lutte fondamentale des titans de la vie et de la mort, de la vérité et des ténèbres.

Ce qui se dégage clairement de nos analyses, c'est que le fond originel est pure liberté. Il cause et engendre sans être déterminé, de sorte qu'une liberté se rencontre dans une expérience cognitive. Nous disons de l'Etre fondamental qu'il est indéterminé. Ceci repose sur l'expérience de notre propre liberté qui, en tant que liberté, nous dévoile l'impossibilité de parler de déterminisme absolu puisque si nous en parlions, nous serions déterminés à le faire. Nous parlons d'une théorie du déterminisme, parce que nous sommes libres. La Vérité est donc reliée à l'action en tant que création de part en part. Le phénomène est substantialisé, et nous en assurons la concordance. Une concordance qui sera heureuse ou malheureuse, selon l'adéquation ou non à l'Etre total que nous sommes. Cet accord est donc pur hasard, inexplicable en lui-même et aléatoire. Comment posséder la certitude du comportement d'une liberté? (Une liberté qui n'est pas du hasard et qui n'est pas aveugle.)

La liberté, en nous possédant, fonde l'histoire. L'histoire qui s'écoulera dans l'architecture du labyrinthe des structures sociales, politiques et théoriques. Par structure théorique, nous voulons parler évidemment de la relativité des théories, des idées, des vérités et des erreurs. L'histoire sera le total oubli de l'Etre parce que nous nous serons perdus dans la globalité des phénomènes de l'existence. Toutefois, nous n'ignorons pas que la fausseté de l'immédiat résulte de la nature même de l'esprit. L'obnubilation nous domine, comme dit Heidegger. Le plus pervers chemin de l'agression n'est-il pas contre nous-mêmes? Si Heidegger a montré que la non-vérité comme dissimulation de l'obnubilation, et la non-vérité comme errance, appartiennent l'une et l'autre à l'essence originelle de la Vérité, comme nous l'avons souligné précédemment, nous avons toutefois montré qu'à l'intérieur même du Cogito résidait en permanence l'anti-essence de l'essence originelle. (Anti-essence signifie dualité.) La névrose est donc le lot de l'homme, sa possession caractéristique. Toute véritable connaissance, qui s'effectue par le coeur, comme l'a mentionné Dostoevski, saisit cette ambivalence du réel. Le drame provient de l'oubli du pôle négatif qui possède précisément comme tâche de se faire oublier.

La base de toute la philosophie, de toute la vie, de l'ensemble de l'histoire, réside donc dans le Cogito. Ce "Je puis" illimité dans ses possibles.

En résumé, l'adéquation de la chose à la connaissance qui fondait la vérité en tant que conformité, a été élargie pour inclure -- à côté de la vérité -- la non-vérité. Cette dernière ne consiste plus, tout simplement, en un accord non actualisé, mais bien en un élément essentiel du Cogito. (Notons en passant que nous ignorons ce que peut être une concordance;

chose certaine, une relation parfaite ne peut se concrétiser que dans une osmose de natures similaires.) Le vrai et le faux, sans être confiés à notre arbitraire, sont pourtant coextensifs à notre fond personnel, comme toute transformation ou non-transformation des phénomènes est également à la merci de nous-mêmes. (Nous-mêmes ne signifie pas, ici, une liberté consciente.) Ce qui reste à espérer, c'est donc cet accord effectif avec nous-mêmes, c'est-à-dire avec le dissimulé de l'histoire. La libération serait alors très proche de notre pensée. (Nous n'ignorons pas que le genre de recettes que nous proposons est propre à alimenter le cerveau des analystes, réductionnistes par excellence. Toutefois, nous avons le désir que leurs désirs se réalisent, alors...)

Relativité des positions:

Les théories et les lois se sont multipliées à un rythme effarant. Dans chaque branche du savoir, il est maintenant possible de remarquer une multitude de formulations qui sont, sinon rivales, du moins en contradiction. On peut affirmer qu'aucune théorie n'englobe la réalité. La majorité de ces théories explicite des faits connus et nous conduit vers d'autres faits. Cependant, ces théories possèdent toutes une quelconque similitude, elles sont un langage inventé par l'homme. Et seul un langage peut être vrai. Que nous parlions du langage du monde ou du langage de l'Etre, il est susceptible d'être confirmé ou vérifié.

Toutefois, face à la perplexité créée par le fouillis des multiples vérités, il faut convenir de poser certains critères qui définiront la vérité au sens d'un rapport entre le jugement et l'objet. Ces critères auront pour rôle uniquement de faire progresser le contrôle et la prédiction des phénomènes. De ce fait, la vérité trouvera pied dans l'expérience, et se réduira aux situations particulières. Il est légitime, croyons-nous d'établir ces critères sans que ce soit a priori.

En effet, pour l'aspect pragmatique qui nous intéresse, seul les résultats comptent et non pas les extrapolations métaphysiques. C'est pourquoi nous avançons comme hypothèse que le critère englobant le plus d'éléments et répondant davantage à nos exigences est celui de Schlick. Ce critère est énoncé comme suit dans Logical Positivism, édité par Ayer⁽¹⁾. "Nous pouvons comprendre, dans une proposition seulement, ce qui est communicable et une signification est communicable seulement si elle est vérifiable"⁽²⁾. Par vérification, on entend ici qu'il existe une relation entre les propositions et le donné (sens impressions), de sorte que la signification des langages scientifiques, par exemple, est assurée par cette vérification. Ainsi donc, pour un scientifique, un langage métaphysique n'est pas forcément faux mais non significatif : le scientifique ne peut nous comprendre. Dans la tâche qu'il s'est assignée, notons que le scientifique a parfaitement raison de douter de nos affirmations : il doit se préoccuper seulement du vérifiable. Cependant, et c'est devenu monnaie courante, tout scientifique peut recourir à des notions fictives afin d'assurer une meilleure prédiction des phénomènes. Toutefois, il se doit de rejeter les dites notions en tant qu'objets structuraux substantialistes, par exemple, si la physique -- entre autres sciences -- doit demeurer une science expérimentale et non le refuge ou le lieu de phantasmes de l'imagination. C'est en ce sens que nous voulons comprendre les critères libéraux énoncés par certains auteurs contemporains tels que Carnap, Ayer, etc.

Ayer, par exemple, propose que l'on admette comme significatives des propositions qui ne sont pas directement observables mais qui le

(1) A.J. Ayer, Logical Positivism, N.Y., Free Press, 1966, p. 95

(2) Traduction personnelle.

sont "indirectement"⁽¹⁾. Par voie indirecte, il laisse entendre que certaines propositions disjointes des phénomènes sont significatives parce qu'elles sont en conjonction avec des prémisses qui, elles, se rapportent aux phénomènes.

Carnap, pour sa part (et comme nous l'avons déjà souligné dans notre premier chapitre), propose d'admettre comme "empirically meaningful" le langage théorique qui assure l'explication et la prédiction⁽²⁾. Cela nous semble une façon d'admettre n'importe quoi, sans précisément vérifier le "quoi" en question. Ainsi nous désirons que la physique réduise, par principe, les entités théoriques et que la philosophie fasse rejaillir la transcendance qui "colle" aux symboles. Il faut donc faire ressortir les multiples sens de ces derniers (polysémie) et éviter par le fait même le danger de l'univocité de la logique formelle. Le contenu serait donc restitué, et la fonction informative des symboles ré-instaurée. Nous réintégrons la matière à la validité des raisonnements.

Bref, une vérité doit être un accord. A l'intérieur de notre thématique, la vérité constitue toujours une relation d'Etre : la vérité entendue au sens premier et au sens second.

Toutefois, si la vérité est un accord, notons que la majorité des concordances en question proviennent de nos propres extrapolations. En effet, en science comme dans certains autres domaines, la relation à l'objectivité est souvent assurée par un simple jugement d'objectivité et non par une référence réelle aux phénomènes. Les entités théoriques de la physique

(1) A.J. Ayer, Language, Truth and Logic, N.Y., Dover Publ., 1952, 160 pp.

(2) R. Carnap, Minnesota Studies, Toronto, Copp, Clark Publ. Co. Ltd, livre I, p. 40 .

subatomique, ou le "champ" de la relativité générale, témoignent en faveur de notre point de vue. La relation du jugement à l'objet, de même que celle qui unit une proposition à un objet, sont généralement des créations de part en part de notre subjectivité. (Certaines propositions peuvent ne pas être en elles-mêmes des jugements d'existence, c'est pourquoi nous signalons un décalage dans la phrase précédente.) C'est ce en quoi nous sommes encore pieux. Nous retrouvons la bonne vieille volonté inconditionnée de Nietzsche. La vérité qui cristallise en quelque sorte le devenir de l'erreur elle-même. Nous percevons sous ces espèces l'être essentiel de la volonté de puissance ou volonté de mort, le Thanatos en action. Puissance acharnée sur la nature qui pleinement tournée contre nous-mêmes, nous réduit en objet et voilà nous ne sommes plus, nous avons existé. L'esprit de la science est donc bien en effet, un esprit d'hommes. On croit à la connaissance alors que la méconnaissance règne. Nous retrouvons dans les choses ce que nous y déposons. L'objectivité n'est plus que la fonction pratique de la subjectivité. Somme toute, la connaissance est davantage une création qu'une découverte. En sa vérité, la vérité est une erreur. Le Savoir est croyance.

Voilà Nietzsche, ce visionnaire trop précoce. La vérité est notre oeuvre, et l'illusion issue de la non-vérité se fait passer "par-dessus le marché" pour la vérité. La vérité est donc une idole; en tant qu'oeuvres créées, les vérités sont des denrées provisoires, temporelles et périssables. Savoir, c'est croire, et penser, ne pas croire. Toute réalité devient donc affaire d'interprétation positive ou négative. Même le plus pur empirisme comporte lui aussi une marge incroyable d'interprétations. En résumé, la vérité, en tant que croyance ou conviction, est le plus souvent un phantasme moral, un préjugé religieux, etc. Nos physiciens sont des métaphysiciens avortés, et les théologiens les plus hypocrites, qui prêchent le culte du

phénomène, sont les positivistes. Voilà les vérités de Nietzsche, et voilà bien des vérités que nous endossons, pour une bonne part. Mais toute métaphysique ne meurt pas parce qu'une certaine sorte crève. Les métaphysiques spéculatives, non fondées sur l'expérience concrète, nous apparaissent comme des chiffons dans les débris de nos pseudo-vérités. L'expérience du Cogito devra être le sous-sol de toute notre explication "métaphysique" du réel. La critique de Nietzsche, dans ce qu'elle a de plus acerbe, dévoile cependant le primat de la subjectivité dans l'existence, et cela est positif. Toute valeur, que ce soit celle de la vérité ou du Cogito, devra s'expérimenter dans l'existence, et non sur des spéculations. Le coeur d'abord, la raison ensuite. Vivre et errer, errer et penser. Bon... nous voilà devenus des Don Quichotte.

En ce qui a trait aux concordances qui ne relèveraient pas effectivement de nos jugements, et qui constitueraient donc un accord effectif de nos projections avec nous-mêmes, ces dernières, disions-nous, participent toujours à un certain malheur ou à un certain bonheur des circonstances. (Il faut noter que le mot "accord" ne signifie pas une copie de la réalité. Cela supposerait que nous puissions copier les objets. Comment pourrions-nous savoir que nos tableaux s'identifient à ceux du réel?) Expliquons-nous.

Si, à la suite de Austin, nous reconnaissons que toute énonciation tend à "accomplir quelque chose", il faut remarquer qu'en plus des propositions accomplissant certaines performances sans référence au donné (les performances que nous leur faisons accomplir), il y a également celles qui réalisent un certain accord avec le réel. Les propositions qui concrétisent ces accords ne le font pas sous l'effet d'un jugement d'objectivité. Ces dernières, disions-nous (les affirmations classiques), sont susceptibles d'être vraies ou fausses, et dépendent, comme les propositions performatives,

non pas de la simple signification des mots mais de l'acte précis et des circonstances précises dans lesquelles celui-ci est effectué⁽¹⁾. Les rapports qu'entretiennent ce genre de propositions avec les faits ne les privilégient donc pas. Ces rapports sont éphémères et dépendent d'une dimension générale où nous devons tenir compte des interlocuteurs, des circonstances, du lieu, etc.

Bref, l'affirmation de la vérité est davantage une parole et une action qu'une vision ou une découverte. Une action pouvant se produire par un groupe d'individus ou par une collectivité. (Vérité Sociale.) Nous appelons "Vérité Sociale", une vérité imposée par une collectivité.

Notons de plus qu'Austin a bien montré que la vérité et la fausseté des affirmations classiques dépendaient elles-mêmes de circonstances fort semblables à celles qui affectent les performatifs, comme nous l'avons déjà souligné. Mais également, nous pouvons simplement dire d'une proposition qu'elle est heureuse ou malheureuse, selon qu'il y a un objet ou non qui renvoie à la proposition en question. Ce bonheur ou ce malheur relèvent de la situation globale, et donc du contexte général.

En résumé, une proposition est performative, heureuse ou malheureuse. Avant de conclure le présent chapitre et d'aborder dans le suivant la problématique du langage, nous allons ouvrir quelques parenthèses qui auront pour but de compléter, dans une certaine mesure, le chapitre sur la vérité, et de renouer des liens avec tout ce qui a précédé jusqu'ici.

Il y a un aspect de la vérité qui n'a pas été abordé explicitement jusqu'à présent. C'est celui des vérités tautologiques. Là nous sommes

(1) G. Lane, Quand dire, c'est faire, Paris, Ed. du Seuil, 1970, pp. 147-148.

au niveau des vérités logiques. Ces "vérités" sont vraies par définition et par principe. Le fait qu'elles jouissent d'une validité pertuelle, les déshabille à jamais, et les prive également de rapports avec la réalité. Le contenu s'est évanoui dans la nuit des temps en quelque sorte. Tel est le sort de ces tristes vérités. Toutefois, à la suite de ce qui a précédé, nous demeurons dans la même veine. En effet, la vérité se fabrique, elle ne règne pas à l'avance; seul le Cogito est absolu. Etre d'abord et savoir que nous sommes.

La vérité, ainsi que la réalité, dont nous avons glissé quelques mots dans le premier chapitre, se structurent. Elles ne sont que le fruit de nos appréhensions. Nous substantialisons la réalité, et solidifions la vérité. Seul le pouvoir de notre conscience assure la récupération de l'origine des phénomènes et de nous-mêmes en tant que phénomène complexe, source de vérité et vérité d'existence.

Si les phénomènes de ma vie sont bien les miens, avant moi il y avait les phénomènes des autres consciences. A l'origine il devait n'y avoir que les consciences inconscientes des phénomènes inclus en elles, en tant que possibles à réaliser, à actualiser. Il est donc impossible qu'il n'y eut pas de conscience phénoménale (conscience qui veut se révéler à elle-même son être propre), puisque le néant est impensable. (Le mot conscience signifie ici surtout la conscience voilée.)

En résumé, la vérité est un accord, un accord de notre être. Cet accord provisoire est heureux ou malheureux dans sa réalisation. Enfin, ces accords sont davantage des constructions que des réalités. (La réalité est une construction également, mais à un autre niveau.)

Le Pourquoi des phénomènes qui accompagnent la conscience réside en ce qu'une pensée sans langage ne peut exister et vice-versa. C'est ce que nous verrons dans notre problématique sur le langage.

(Allons donc voir).

CHAPITRE IV

LE LANGAGE

La problématique que nous abordons maintenant, en plus de raffermir les chapitres précédents, est aussi fort débattue par les philosophes contemporains. C'est pourquoi nous nous appliquerons davantage.

Comme telle, nous pensons que la pensée n'est certes par le langage, mais plutôt son fondement, c'est-à-dire la condition de possibilité de ce dernier. Ceci étant dit, nous n'avons plus à considérer la pensée comme quelque chose d'essentiellement extrinsèque au langage. Il n'y a pas de pré-existence de la pensée pure au langage quel qu'il soit. La pensée a besoin du langage pour se donner un corps, acquérir en quelque sorte la substance qu'elle nécessite. Le langage qui articule les paroles, possède sa forme précise : la langue. Aussi la pensée, comme le langage, n'est pas de pures abstractions. Par pensée, nous entendons ici une activité et pas simplement une contemplation désintéressée. Et nous accepterons même, dans ce qui suivra, l'apparence que possède la raison d'être un produit social. Par raison, nous entendons ici une conscience au sens second du terme tel qu'exposé dans notre chapitre sur le Cogito. (La conscience comme produit social et non pas la conscience de l'inconscient qui, en un sens, est une pure conscience voilée. Nous verrons ceci plus loin dans le chapitre. Nous montrerons que le rêve pense et parle. Nous tâcherons d'exposer que ce parler se rapproche de ce que les linguistes appellent parler au sens fort du terme. Evidemment, ça ne sera pas un parler vocal, au sens de Martinet.)

Maurice Merleau-Ponty a su très bien remarquer l'indisséparabilité de l'intérieur et de l'extérieur, du visible et de l'invisible. "La pensée et l'expression se constituent simultanément"⁽¹⁾. Ceci a inévitablement pour effet de rendre quelque peu caduque le schéma qui cherche à se représenter la pensée sans le langage. L'ineffable de la pensée disparaît automatiquement. Toutefois, nous voudrions faire remarquer, dès à présent, que tout signe, peu importe lequel, doit être néantisé pour que la parole ou la sonate, ou autre chose, se fasse entendre. Je néantis les paroles d'autrui pour l'entendre, etc. (Nous reviendrons sur le rôle de signalisation du langage.)

Avant tout, comme l'expose Merleau-Ponty, le langage exprime la position des sujets dans le monde de ses significations. Si le sujet accueille le langage des autres dans son enfance, c'est qu'il possède la possibilité de le cueillir. Ainsi les phénomènes de langage (langage des phénomènes du monde, langage des autres) nous permettent de nous actualiser et de nous manifester davantage en tant que sujets existants. Nous retrouvons ici l'imbrication nécessaire d'autrui en moi, imbrication qui me permet de réaliser mon émergence totale en tant qu'être. L'homme est aux autres, est au monde. Evidemment, le "est au monde" de Merleau-Ponty ne possède pas la même signification que le "est au monde" qui a été proposé dans le premier chapitre de ce travail. Le monde est effectivement là avant toute analyse. Toutefois, nous avons donné une explication qui éclairait le "là" du monde avant la conscience, avant l'analyse. Si, cependant, Merleau-Ponty rejette notre explication, vu sa secondarité par rapport à la présence-au-monde initiale, il a dû

(1) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945, p. 213.

remarquer très certainement qu'il donnait une explication du "là" du monde. Certes, l'explication est différente mais elle existe malgré tout.

La construction du réel proposée dans la première partie de notre travail s'explique par la dualité du Cogito et maintient, comme Merleau-Ponty, que l'idéalisme théorique issu de l'analyse est bon second par rapport à l'unité existentielle du Cogito avec le monde, qui n'est que sa coextension manifeste. En un sens, notre philosophie est idéaliste, tout en restant réaliste; mais elle est davantage existentielle, puisqu'elle ne dénigre pas le contact direct entre le phénomène et le Cogito. L'expérience du monde précède donc effectivement toute thématisation. "Le monde est cela que nous percevons"⁽¹⁾. Dans le "je suis ouvert au monde" de Merleau-Ponty, nous retrouvons notre ouverture à l'étant, à "l'essence de la vérité". Nous faisons remarquer, finalement, que le fait d'être au monde de plein pied n'empêche pas ce monde d'être nôtre pour autant. De ce point de vue, nous sommes condamnés au sens. Réduire l'objectivité à la subjectivité, faire ressortir le parallélisme de ces termes, n'est-ce pas rejoindre en un certain sens la phénoménologie?

Le "là" du monde, qui est son langage, ou sa langue est effectivement et objectivement là; toutefois, pas objectivement déjà-là. Le monde devient alors culturel et intersubjectif. Permettant la communication, le monde est langue comme nous l'avons déjà fait remarquer précédemment. Aussi, n'a-t-il pas fallu s'étonner si la science a eu pour rôle d'interpréter les signes, d'entrevoir leurs renvois. Elle constitue une symbolisation à déchiffrer, à interpréter, c'est-à-dire des systèmes de signaux, de signes ou de

(1) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945, IX.

symboles qui permettent la communication. Dans la logique de ce que nous venons de dire, tout peut être utilisé comme outil de communication. Les mots ou le phénomène en eux-mêmes étant sans signification, ou pour être plus juste, ils ont la signification de leur emploi, de leur utilisation. Ils font ce que nous voulons bien qu'ils fassent. En ce sens, tout est significatif.

Tout ustensile peut signaler. La signalisation, en tant que renvoi, nous met en relation. Mais si tout renvoi constitue une relation, toute relation n'est pas un renvoi. Il faut être conscient de la relation de l'outil, c'est-à-dire conscient d'une relation et conscient que c'est telle ou telle relation. C'est seulement alors qu'un outil signale.

Notons de suite que l'objectif de la signalisation est toujours de nous faire participer à l'ambiance de ce qui nous englobe. Il s'agit donc d'un appel à la participation. Comme le souligne Heidegger, "les signes signalisent toujours en premier lieu ce à quoi la préoccupation s'attache, ce 'dans quoi' l'on vit et quelles destinations s'y nouent"⁽¹⁾. Le signe doit toujours être conçu de manière à susciter l'attention. Il doit être accessible, d'une part, et nous devons être ouvert à l'accessible, d'autre part. Un signe, pour être pleinement un signe collectif, doit éviter d'être disponible uniquement pour celui qui l'a engendré. De plus, utiliser une chaîne infinie d'autres signes, afin de manifester le premier, risque de l'obscurcir. Aussi faut-il expliciter clairement la fonction privilégiée que l'on réserve au signe ou à tout système de communication.

Nous en venons donc à faire d'un quelque chose, c'est-à-dire de

(1) M. Heidegger, L'Etre et le temps, Paris, Gallimard, 1964, p. 106.

n'importe quel outil ou taléité, ce qu'il n'est pas essentiellement. Le quelque chose devient un plus être. En somme, un aspect téléologique s'est manifesté, est apparu. Et seul un sujet peut surajouter aux choses, puisqu'il est autonome. L'onticité du signe camoufle l'ontologique de la personne, pour utiliser les termes d'Heidegger. "Le signe est ontiquement un étant disponible qui, en tant qu'outil déterminé, fonctionne de manière à nous annoncer la structure ontologique de l'être disponible, des systèmes de renvois et de la mondanéité"(1). Nous entrevoyons, dans ce qui précède les renvois caractéristiques d'un étant, c'est-à-dire son inopportunité et son utilité. (Heidegger.)

Par la finalité, par sa signalisation, par sa participation à un ordre du monde, le signe rattache. Tel est le sens du rattachement dont parle Heidegger dans L'Etre et le temps. L'étant-là, simplement subsistant, a fait place en son sein à l'ambiance qui l'entoure. Il se nourrit au lait de l'essentialité de la parole humaine, qu'elle soit affectueuse ou non. L'étant-là ne porte pas un drapeau noir en berne sur l'espoir, comme dirait Léo Ferré, il rattache aux autres, à la mélancolie certes, mais également à la joie. La dualité fondamentale s'y retrouve. (Tout panneau de voirie n'englobe-t-il pas cette osmose de positivité et de négativité? Il peut signaler un danger, tout en signalant simultanément la façon de l'éviter.) Evidemment, l'étant signale parce que l'être-là le fait signaler. L'être-là peut comprendre l'Etre. L'étant est disponible pour l'être.

Cette disponibilité du signe, en tant qu'elle nous réfère à un inconnu, à du plus être, je l'appelle signification. Le renvoi porte un sens qui maintes fois peut désigner un autre objet quelconque. Le signifiant

(1) M. Heidegger, L'Etre et le temps, Paris, Gallimard, 1964, p. 108.

renvoyant au signifié s'appelle "signification" et le renvoi de cette dualité qui forme une unité à une autre taléité pourrait s'appeler "désignation".

(La signification désigne généralement, mais pas toujours).

Nous entrevoyons ici le champ infini des relations possibles avec les choses. Les choses ou taléités se néantisent par notre pouvoir, pour laisser apparaître. Elles deviennent des fonctions. La substance devenant fonction, elle devient alors une forme. Ou, comme le souligne Heidegger, la formalisation des concepts de substance permet les concepts de fonctions. C'en est fait des substances en-soi infonctionnelles. L'homme exerce son pouvoir sur l'étant parce que l'Etre l'habite. (Nous avons vu ce que signifiait ce mot pour nous dans notre thématique, -- Chapitre II, p.) La science elle-même devient une parole, le monde parle. (On peut parler sans vocaliser; nous verrons d'ici peu qu'un parler sans voix peut effectuer les opérations d'un parler linguistique. Il fera ce que fait ce dernier, il sera même motivé (libre), sauf qu'il sera sans voix.)

"Du seul fait que, quoi que je fasse, mes actes librement conçus et exécutés, mes projets vers mes possibilités ont dehors un sens qui m'échappe et que j'éprouve, je suis langage"⁽¹⁾. "Je suis ce que je dis" a déclaré avec raison Heidegger. Nous constatons donc que tout est langage. Le langage fait partie de la condition humaine, comme dit Sartre. Ceci est un fait capital; tout langage, qu'il s'agisse du langage de l'inconscient ou du langage d'une quelconque réalité fondamentale, nous possède. (Consciemment), le sens de nos gestes ou de nos expressions nous glisse entre les mains.

(1) J.-P. Sartre, L'Etre et le Néant, Paris, Gallimard, 1965, p. 440.

J'ignore si je suis signifiant et, de plus, pas moyen de savoir si je signifie ce que je veux signifier. Sartre avait donc raison d'affirmer que je ne puis que conjecturer le sens de ce que j'exprime.

Bref, notre pouvoir sur l'étant permet que ce dernier signale; et davantage, l'étant signale malgré notre pouvoir. Il n'y a rien qui nous projette hors du langage. Toute relation d'être peut donc s'insérer dans le champ infini des relations et des renvois dont nous parlions tantôt à propos des choses. Nous néantisons autrui en tant qu'objet pour saisir et capter sa transcendance, son être. Je fonde autrui qui me fonde. Je participe à l'ambiance d'autrui, et vice-versa. L'imbrication de cette double ambiance annihile de ce fait également l'objet que nous sommes. (Objet signifiant.) L'objet obscène et l'objet ridicule, tel que Sartre l'entendait, est balayé par-dessus bord. Il en est de même de la culpabilité d'être d'abord objet pour autrui. La langue des signifiants corporels présente la parole du sujet. Ce sujet qui peut parler par un silence, un regard, et parler mieux qu'avec des mots. (Drôle de bonhomme.)

Jusqu'à présent, nous avons montré que tout langage est subjectif, même celui qui n'origine pas de la conscience. (Rappelons-nous le langage de notre corps, par exemple.) Nous avons également rappelé l'aspect signalisant et désignant du langage. Maintenant nous voudrions rappeler que tout langage est d'abord engagement, action, et que toute action renvoie au sujet, qui seul peut agir librement. Seul l'homme possède en son essence l'autonomie nécessaire pour accomplir une performance. Performance, comme l'a montré Austin, qui est englobée dans tout énoncé, qu'il s'agisse d'une proposition affirmative ou d'une proposition simplement et purement performative. (La dichotomie ne tient plus.)

Austin, en montrant la richesse du langage ordinaire, nous a laissé voir que ce dernier éclairait la complexité de la vie. En effet, le langage dissimule la multiplicité de nos expériences. Nous en venons à percevoir davantage les phénomènes en percevant mieux les mots. Et ce qui semble implicite dans le langage, et ce qu'Austin lui-même a signalé, c'est que le langage renvoie à nous. Dans l'étude du "speech act", c'est encore de nous qu'il est question, mais de nous agissant. Nous qui réalisons diverses actions. Et comment pourrait-il en être autrement? N'y a-t-il pas uniquement les hommes qui peuvent effectuer des actions, comme le pense d'ailleurs Austin?⁽¹⁾ Nous seuls sommes en mesure de ne pas subir passivement, mais bien de prendre l'initiative de nous engager et de poser tel ou tel geste. Peu importe qu'il y ait une certaine causalité ou un certain déterminisme qui précède la gratuité de l'engagement. La liberté est compatible avec le causalisme. Dans l'étude des énonciations performatives, Austin a montré sur maints exemples recueillis par un travail lent, minutieux et laborieux, que ces énonciations faisaient quelque chose par la parole elle-même. Nous sommes engagés dans la parole. Les dites énonciations tendent à accomplir quelque chose. A titre d'exemple, nous pouvons citer l'engagement du mariage qui se fait par un "oui je le veux", etc. La parole, comportant en son sein la façon propre dont elle doit être comprise ou reçue par autrui. Force illocutaire de la parole, le faire étant intégré selon Austin dans l'illocution. Même les affirmations classiques (statement) ne sont plus à la fin que des actes d'illocution parmi d'autres. L'affirmation de vérité elle-même, comme nous l'avons précédemment démontré, est un dire, ou davantage un faire.

(1) J.-L. Austin, How to Do Things with Words, traduit par G. LANE, Quand dire, c'est faire, Paris, Ed. du Seuil, 1970.

Wittgenstein lui-même, avant Austin d'ailleurs, a senti, semble-t-il, cette prééminence du sujet dans le langage. Il a déclaré que nous pouvions montrer des "choses" qui se reflétaient dans le langage sans pour autant que nous puissions les dire. "Ce dont on ne peut parler, il faut le taire"⁽¹⁾. "Le reflet" peut donc renvoyer à un sujet voilé, ou à une mystérieuse entité encore inconnue. C'est une issue à envisager, en tout cas. (Le sujet voilé, c'est celui de la conscience voilée.)

Avant d'aborder l'élément central de ce chapitre, nous aimerions ouvrir une brève parenthèse qui aura pour but d'introduire cet élément, et de le situer directement dans ce vaste début sur le langage.

Certains linguistes, entre autres Mounin, ont voulu incorporer la linguistique à la sémiologie en la considérant comme un système possible de communication. D'autres, par contre -- et c'est le cas de Barthes --, ne considèrent pas la linguistique comme partie, même privilégiée, de la science générale des signes qu'on appelle sémiologie. C'est donc la sémiologie qui constituerait une partie de la linguistique. Les pôles sont alors renversés. L'avantage de cette position réside, selon nous, en ce que tout signal -- qu'il appartienne à la mode ou à un tout autre domaine -- est communicatif et, par le fait même, significatif. Ainsi un geste devient une communication au même titre que les langues naturelles ou le code de la route.

Partout, sous le plus infime signifiant, nous sommes alors en mesure de repérer une intention de communication. Partout, également, il est alors possible qu'un message nous soit transmis même si l'indice n'est pas

(1) L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, Paris, Gallimard, 1961, no. 7.

explicite en ce qui concerne l'intention et le code. De plus, il peut y avoir des significations non manifestes. Nous voyons que le problème est aigu, mais que l'avantage d'une telle position est manifeste. En effet, tout peut parler, sans parler vocalement. Tout est linguistique en ce sens.

Somme toute, les deux façons d'entrevoir la sémiologie n'empêchent pas d'assurer en son intégrité tout parler non linguistique, au sens de non vocal, comme parler authentique. (On dit quelque chose par quelque chose sur quelque chose.)

Depuis le début de ce travail, nous avons fréquemment parlé du langage de l'inconscient. Maintenant nous aimerions montrer que son parler est linguistique si nous incluons la sémiologie dans la linguistique, et qu'il est non linguistique (au sens de non vocal) si la linguistique n'est au contraire qu'une zone de la sémiologie. Comme nous l'avons souligné -- et nous voulons le répéter encore une fois -- son parler (celui de l'inconscient) est tout aussi efficace et réel dans une optique comme dans l'autre.

A présent il est temps d'entrevoir la pensée et la parole du rêve ou du monde puisque l'inconscient est origine de la substantialisation du figuratif, etc. Descendons et assistons à la motivation (liberté) chez ce dernier. Notons en passant que, cette fois-ci, nous ne parlerons pas simplement d'orientation logique de l'inconscient en parlant de la convergence de ces symboles en certains axes bien spécifiques. Pas du tout.

Il nous est possible de nous attarder longtemps sur le style farfelu de Jacques Lacan, comme il nous est possible également de refuser toute valeur à ce style à "tics" comme l'appelle Mounin⁽¹⁾. Toutefois, il est

(1) G. Mounin, Introduction à la Sémiologie, Paris, Ed. de Minuit, 1970, 248 pages

un domaine où il est tombé pile, s'il n'a pas vu juste : c'est celui du langage de l'inconscient. Lacan avait signalé que la psychanalyse n'est plus rien dès lors qu'elle oublie sa responsabilité première à l'endroit du langage. De plus, il considérerait les symptômes psychanalytiques fonctionnant comme des systèmes de signes linguistiques. A venir jusqu'à présent, tout ce que l'on a trouvé à redire contre ceci, c'est qu'il extrapolait à partir d'une hypothèse jamais vérifiée. (Nous verrons plus loin que la confirmation ou l'infir-mation d'une telle hypothèse est difficilement réalisable.)

Afin de corroborer notre point central, nous devons dès maintenant faire un détour pour renouer contact avec Freud avant de revenir à la linguistique. Nous n'ignorons pas que Freud avait déclaré que l'esprit contribuait en totalité et en partie à la production du rêve. En effet, rappelons-nous les quatre opérations du rêve. Il y a la condensation, le déplacement, la figurabilité, ainsi que l'élaboration secondaire.

La condensation est à comprendre comme un processus physique par lequel un ou des objets occupant un espace donné sont réduits en quelque sorte à se tasser. La condensation, par conséquent, serait de l'énergie qui manipule librement les unités d'un texte original. Elle déborde et transcende les règles du discours⁽¹⁾. La condensation a pour but de voiler la transparence du texte initial. Elle modifie son essence. Certes, chez Freud, il faut plutôt reconnaître que cette force est irréfléchie, puisque le désir est à l'origine un texte bouleversé. Ce qui est modifié ne l'est pas en vertu d'une intention de tromper. Somme toute, le "ça" ne possède rien "derrière la

(1) S. Freud, Le rêve et son interprétation, Paris, Gallimard, "Coll. Idées", p. 49, etc.

N.B.: Tout ce qui vient d'être dit sur Freud, et tout ce qui suivra, proviendra de ce même livre.

tête". (C'est sur ce thème fondamental que nous reviendrons un peu plus loin.) Par elle-même, l'action du désir trompe les facultés du langage articulé. La censure est également une force qui trompe, comme certains symboles aussi. Bref, le désir, en son fond, ne peut jaillir pleinement, même avant la censure. Le figuratif prend la place de la pulsion.

La deuxième opération du rêve, dit Freud, est le déplacement. C'est un travail préparatoire à la condensation. Il consiste parfois à solidifier certaines parties du rêve qui ne seront pas modifiées par la condensation.

La troisième opération -- et nous l'avons déjà souligné quelque peu -- c'est la figuration. Le désir se pare de lettres et de figures. Il s'habille et se transforme. Surtout il se réalise. Quant au rêve, son mode de présentation consiste dans l'utilisation rythmée d'une image ou d'une figure. Même Freud admettait que, dans le rêve, il y avait "répartition et sélection" des signes au sens de Saussure (signifiant et signifié). L'influence réciproque d'un signe à un autre se faisant nettement entrevoir, on peut dire qu'il existe une certaine contrainte qui situe les termes les uns par rapport aux autres.

Il est clair qu'on ne peut parler de la parole du rêve si la tromperie est irréfléchie, et pure énergie. Il n'y a donc pas de dessein inhérent au travail trompeur. Mais, en fin de compte, cela relève pour nous de deux facteurs. Premièrement, nous avons affaire à des gens qui ne veulent plus rien savoir d'une connaissance qui colporterait un aspect téléologique. Deuxièmement, sous le prétexte de l'impérialisme du logocentrisme, ils érigent un mur d'arbitraire. L'on ne désire pas que le "ça" pense.

Avant de compléter la revue des quatre opérations du travail du rêve, et avant donc d'en venir à l'élaboration secondaire, tournons-nous à nouveau vers la linguistique.

Barthes, à la page 128 du Degré Zéro de l'Ecriture, suivi de Eléments de Sémiologie, indique que la valeur, depuis Saussure, provient de la situation réciproque des pièces de la langue. Saussure avait, en effet, montré que la pièce est déterminée par ce qui existe autour d'elle (aspect syntagmatique, et aussi associatif). La pièce est donc reliée avec d'autres qui peuvent lui être substituées. Nous retrouvons ainsi le triangle syntagme -- paradigme -- valeur.

Lorsque quelqu'un parle, il est motivé. Il sélectionne les paradigmes, et combine les syntagmes. Ceci s'ajoute donc au double encerclement d'un terme quelconque dans une langue. Pour communiquer, il faut que tout cela soit indissociable. Lacan avait identifié condensation et métaphore (substitutions - figure de style), ainsi que déplacement et métonymie. Pourquoi a-t-il fait cela? Justement parce qu'il a voulu retrouver dans le rêve, la parole. La condensation est placée du côté des paradigmes, et le déplacement du côté des syntagmes. Ceci nous semble assez juste, à condition que réside dans le "ça" un projet ontologique. Dire qu'il y a un projet, cela relève d'un certain parti pris. Afin de mieux entrevoir ceci, jetons un rapide coup d'oeil sur le livre de Jacques Monod, Le hasard et la nécessité. Monod déclare qu'il n'y a pas de finalité, de dessein, de projet dans la nature, et que toute connaissance vraie ne peut relever de ce mode d'interprétation. Il avoue explicitement que ceci est une option, parce qu'il s'agit là d'un postulat indémontrable : nous ne pouvons imaginer une expérience qui pourrait prouver la non-existence d'un projet. L'inverse est également vrai.

(Généralement, mais pas toujours.) C'est ce genre de raisonnement qui s'applique ici, croyons-nous, au domaine du "ça". (Le projet du "ça" relève d'abord et avant tout d'un parti pris.) Eros et Thanatos jouissent d'une certaine motivation (liberté). (Voir chapitre Deux, page , l'intelligence du fond originel.) Ils jouissent alors des avantages de la parole. Il ne manque que l'aspect vocal à ce langage figuratif qui opère définitivement de la même manière que le langage ordinaire (aspects de la parole et aspects de la langue).

Dire du "ça" qu'il n'est qu'un travail, c'est définitivement oublier ce qui fait qu'on le pense, lui, en tant qu'origine fondamentale. C'est lui qui engendre la parole et la langue. Il est donc origine de tout signe, les signes du monde et les signes d'autrui, etc. (Inutile de préciser que Lacan n'a pas proposé ce que nous venons de dire.)

Le signe est un mot ou un geste, avec une référence et une désignation et est donc arbitraire. Le signe renvoie à quelqu'un, nous qui substantialisons, ce qui assure l'arbitraire de la signification et de la désignation. Le manifeste participe du latent. (Dualité présence-absence.)

Bref, la parole de l'inconscient n'est pas seulement sélective selon certaines règles, mais aussi par création. Création de la parole et de la langue du tout. Création des règles de la parole et de la langue de la globalité.

Notons, de plus, que la dualité du signifié et du signifiant ne peut être simplement pur automatisme. Il n'existe pas d'automatisme parfait; la liberté s'y glisse toujours. Liberté de la conscience dans la conscience voilée. (La conscience voilée n'est rien sans la langue du tout, mais elle en fait ce qu'elle désire.)

Revenons à Freud et à l'élaboration secondaire avant de conclure ce chapitre pour passer à la politique, autre forme ou autre mode d'organisation des phénomènes humains.

Freud a chargé l'élaboration secondaire de bâtir une façade au rêve. Il a même avoué que cette élaboration opérait comme la pensée normale, c'est-à-dire avec une certaine intelligence. Elle devait enlever l'incohérence du travail des trois premières opérations qui ne sont que de l'énergie brute. (L'interprétation retrouve l'état d'âme du sujet à partir du relief du désir qui acquiert une certaine orchestration de par l'élaboration secondaire.) L'élaboration secondaire établit donc le texte manifeste, ce qui relève d'une certaine intelligence, n'est-ce pas? Evidemment, Freud a réglé le sort de l'élaboration secondaire en disant de considérer cette dernière moins comme un texte, que comme un objet. L'intelligibilité, du coup, disparaît. Le désir ne transformant plus, il est de plein fouet dans la figure ou le texte. Il constitue de l'énergie figurative, c'est-à-dire de l'énergie qui épouse la forme. Cette pulsion camouflée travaille sur le langage articulé, mais elle n'est pas elle-même langage. Donc, le "ça" n'a pas d'idée, encore une fois, on rate l'essence même du "ça", c'est-à-dire son ambivalence.

Si nous avons soutenu que le rêve pensait et que le figuratif de l'ensemble de l'univers manifestait une présence humaine latente, il faut néanmoins avouer en toute sincérité que parfois ce fond originel semble agir sans penser à ce qu'il produit ⁽¹⁾. C'est dans l'attitude actualisée dans le réel que nous percevons distinctement ce comportement. Le sort de l'homme

(1) L'écriture du monde est la représentation "identique" de la parole. Il n'y a pas dichotomie ou "différence" mais osmose. L'écriture et la parole existent parce qu'ils ont débuté presque simultanément. Leur naissance dépend de leur action réciproque.

n'en est de ce fait que plus incertain. Ce n'est plus l'Etre, comme chez Heidegger, qui possède la primauté. Ni un Dieu créateur qui serait au ciel, mais bien notre propre fond qui nous est voilé. Tout relève donc de nous, bien que le tout soit notre vis-à-vis essentiel. Le monde n'est que la communion impersonnelle de nos solitudes. Voilà ce que l'on ne voudra admettre. Notre besoin de sécurité fera que nous aurons ou le culte du fait ou le culte des divinités, tout sauf le culte de l'homme. Marx a vu que le Dieu de l'homme, c'est l'humanité et pas autre chose. Tout le reste c'est de la salade. Certes, j'avoue que dans les moments difficiles nous reviendrons certainement aux dieux et cela malgré nous, mais ce ne sera que trop humain. Un Dieu a peur d'être Dieu, comme la liberté que nous sommes a peur d'être libre. Notre désir fondamental c'est la mort, le retour au sein maternel.

Allons donc à notre dernière chapitre qui traitera de la politique, une des formes privilégiées de nos structurations.

CHAPITRE V

LA POLITIQUE

Ce chapitre-ci se situe particulièrement dans la suite de ce qui a précédé. En effet, nous retrouvons, de façon manifeste, notre dualité originelle, étroitement impliquée dans nos processus de transformation des structures politiques.

Voici l'itinéraire de ce chapitre.

En premier lieu, nous aborderons le rôle du pouvoir politique. Nous verrons que ce dernier est sous l'emprise de l'économie, le système économique utilisant la technique et les produits de la culture à ses fins. Nous verrons que la culture se situera dans le prolongement de la nature. Mais nous déborderons le cadre traditionnel du problème de la nature et de la culture. Enfin, nous tâcherons de montrer que l'ambivalence de la nature ne peut être surmonté sans qu'intervienne une sublimation de certaines pulsions par la réalisation de nos êtres dans l'engagement politique. L'éducation devra amener une certaine conscientisation et préciser les vrais problèmes. Nous terminerons avec l'espoir qu'Eros triomphera.

Voilà, grosso modo, le cheminement de nos analyses.

Celui qui parle de pouvoir politique fait nécessairement appel à certaines règles, à certaines obligations, entre autres celle d'obéir et de canaliser ses instincts en fonction du groupe. Nous retrouvons donc une certaine pression sur l'individu. D'ailleurs Freud n'a-t-il pas signalé que toute

civilisation n'est possible qu'en vertu d'un certain refoulement qui est opéré soit par la religion, le droit, etc.? Aussi la meilleure façon d'assurer et de maintenir ce pouvoir social et politique consiste-t-il dans l'usage effarant de la propagande. "La propagande qui est la méthode même de l'exercice du pouvoir"⁽¹⁾. Ce petit chef-d'oeuvre de subtilité cherche à réaliser l'identification de l'individu au tout. Si elle ne suffit pas à la tâche, d'autres moyens peuvent être utilisés pour réaliser ce but, même la domination totale. En effet, obéir implique la possibilité de la désobéissance aux critères intrinsèques propres à chaque pouvoir en place, aussi le droit existe-t-il, de fait, uniquement en fonction du maintien de l'individu dans le tout. Ce pouvoir politique, notons-le en plus, peut s'opérer de façon parfois camouflée. Il est maintes fois arrivé que le pouvoir fut impersonnel, c'est-à-dire que tous obéissent sans savoir qui commandait précisément. Il peut s'agir ici d'un pouvoir individuel ou institutionnel, voilé et dissimulé, qui fonctionne en vertu de conditionnements ou d'automatismes, etc. Evidemment, le pouvoir politique est davantage l'imbrication d'un homme à la force, au prestige et à l'autorité. Ce chef -- qui n'est que le prolongement de la situation oedipienne -- revêt l'habileté de la ruse, de la force et du droit, sans les bons sentiments. Les bons sentiments semblent incompatibles, actuellement, avec le pouvoir politique. En somme, plus un chef est loin de son peuple et plus le peuple s'y rattache.

On a souvent identifié la fonction de l'ordre et du progrès au pouvoir politique. Cela n'a certes pas été une erreur. Le pouvoir politique a effectivement pour rôle et but d'assurer le progrès de la communauté. Ce progrès implique autant la réalisation de la personnalité de chaque individu dans le groupe, que l'assurance de sa survivance matérielle. Ceci nécessite

(1) J.-M. Domenach, La propagande politique, Paris, P.U.F., 1950.

que le politicien soit libre de toute manipulation, qu'elle vienne d'un individu ou d'un groupe particulier, afin de réaliser le bien de tous. Evidemment, il faut remarquer qu'en ce qui regarde la souveraineté du politicien, celle-ci n'est généralement qu'un feu de paille. En effet, Marx a très bien montré que la politique est à la merci du pouvoir économique, que ce dernier pouvoir, de par son contrôle sur la politique, assure les privilèges d'une minorité, au détriment d'une majorité, et qu'il maintient également le rapport dominant et dominé, maître et esclave.

L'idéologie du pouvoir économique s'insère graduellement dans la conscience de chacun, de sorte que chacun s'identifie à la volonté non pas de tous, mais du groupe économique en question. Ce groupe utilise la propagande et devient par conséquent la volonté de la majorité. On a alors affaire à une dictature économique qui utilise la technocratie pour concrétiser son impérialisme. Nous avons assisté à une mécanisation du travail et du loisir qui fut instaurée afin de maintenir une tension vers la croissance économique. "La mentalité des individus, dans un groupe humain, est inséparable de l'ensemble de leurs conditions d'existence et particulièrement de l'état des connaissances, des techniques et du langage dont ils disposent pour s'exprimer"⁽¹⁾. La technique et le mode de vie instaurés ont modifié notre façon de vivre, de sentir et de penser; mais davantage, la technique a éliminé et élimine la sympathie entre les hommes. Nous sommes plongés dans la société des rapports impersonnels. De plus, l'agressivité fondamentale joint à sa propre force celle des outils ou des armes nouveaux. Conditionnés que nous sommes dès le départ par les mass-média et les techniques nouvelles, refoulés que nous sommes du fait que nos énergies sont canalisées dans des travaux ou des loisirs peu épa-

(1) G. Friedman, Sept études sur l'homme et la technique, p. 28

nouissants, nous ne pouvons que défouler la dite agressivité en combats périodiques les uns contre les autres, les nations les unes contre les autres, etc.

Bref, de part en part, l'instinct de l'homme subit la répression du milieu technique et de son milieu social. Et ce qui est déplorable à l'intérieur même de la technicité, c'est l'inadaptation de l'organisme face aux transformations trop rapides de l'évolution technique. Nous sommes déchargés, ou nous nous déchaînons : voilà le résultat de cette course effrénée vers la production. C'est un véritable cercle vicieux. N'oublions pas qu'un instinct comprimé se manifeste ailleurs. Par instincts, nous entendons certaines tendances qui peuvent se modifier selon le milieu, ou même disparaître. Quant aux pulsions fondamentales, Eros et Thanatos, elles persisteront tout au cours de l'histoire humaine, ces tendances ne variant que dans leur processus d'application. Somme toute, la culture se situe dans le prolongement de la nature, et la culture, une fois établie, modifie la nature. Il s'agit donc toujours d'une nature modifiée, à l'origine d'une modification des cultures. La Nature qui engendre la Culture -- qui comporte la technicité -- ne cherche en son fond qu'un retour à la répétition, à l'automatisme. Tout est aliénation. La nature est à libérer d'elle-même. Peut-on dépasser et sublimer la négativité de la conscience voilée, et cela de façon universelle? On peut certes en douter.

Un dernier mot sur la technicité, avant de nous replonger dans la politique. Disons simplement que les heures de loisirs, qui seront de plus en plus fréquentes, ne seront pas nécessairement valorisantes. En effet, il y aura une masse de plus en plus infime de gens qui travailleront. Mais les autres, ceux qui sont orientés dans une optique de vie imprégnée dans leur être, pourront-ils organiser leurs loisirs au lieu de "se faire organiser"

encore une fois? Pourrons-nous, avec l'énergie atomique, jouir des avantages de la mécanisation, ou nous perdrons-nous dans l'apocalypse de l'atome? Qu'il s'agisse de rapports de production capitalistes ou socialistes, ces aliénations sont toujours à l'échelle planétaire. Que nous ayons affaire à une dictature économique ou à une dictature manifeste, purement et simplement, le résultat est le même : de l'aliénation partout, notre système d'éducation n'étant opérationnel que pour maintenir cette triste réalité. (La négativité intrinsèque fait persister cette situation.)

Ce monde du pseudo bien-être, caractérisé par l'indifférence des uns envers les autres, ne peut que conduire l'homme à sa perte. Les ambitions de l'homme moderne sont des ambitions de vaches grasses. Elles ne sont que des ambitions d'un bétail ahuri. Seule une éducation positive pourrait quelque peu remédier à cela; mais ne rêvons pas, dame bêtise séjourne et règne. Tel est le lot de l'homme. C'est un con. Il ressent un vide intérieur, il s'aperçoit que la course effrénée au gain ne le rend pas plus heureux, bien au contraire, et pourtant ... THANATOS semble le plus fort. Il ne semble pas qu'il y ait lieu d'attendre la victoire de son éternel compagnon de vie, EROS. La démocratie n'a jamais existé, il n'y a eu que des despotes éclairés, des tyrans opportunistes ou de stupides économistes. On rêve en couleurs si l'on attend des dirigeants conscients, responsables, etc.; si l'on attend une certaine décentralisation qui amènerait un certain déconditionnement, alors que l'inverse se répand comme un flux incoercible.

Revenons au pouvoir politique. Si ce pouvoir est action, il n'est plus qu'une action à la merci d'une autre activité. Sa fin s'est transformée; de plus, ses moyens sont à la mesure de l'économie qui le soutient. Ses décisions sont orientées et n'orientent donc plus la collectivité, ni

l'homme en particulier, vers le bien de tous. La morale est complètement dissociée de la politique. Et cela, croyons-nous, est normal. La puissance et l'agression n'ont que faire de la faiblesse et de la mollesse. Le succès ou le progrès de l'Etat ne sera considéré que s'il amène le succès personnel ou assure notre puissance, et pour aucune autre raison. Il faut être optimiste ou complètement aveugle pour croire que la politique est un service d'honneur et de dévouement. C'est avoir une foi infantile en l'homme. Nous voilà, au fond, devant le vieux problème de la nature et de la culture, que nous avons effleuré plus haut. Avant d'en parler, disons simplement qu'il ne suffira pas de projeter dans un avenir utopique une culture idéale, pour que les choses se transforment. Nous serons toujours à la merci de notre fond personnel. Pourtant, de nos jours, seule la politique pourrait nous éloigner de la catastrophe nucléaire. La paix sera son oeuvre, dans la mesure où Eros collaborera.

Abordons maintenant le dilemme (nature-culture). Il est clair que nous avons situé la politique dans la culture, et que cette dernière est soumise à la nature. Cette conception nous amènera à considérer le problème de l'origine du Mal.

De façon générale, le problème de la culture et de la nature se pose à peu près comme ceci : l'homme est bon, la culture le corrompt. De Jean-Jacques Rousseau à A.S. Neill et son école de Summerhill, en passant par Marx, c'est à peu près cette thèse que l'on retrouve, à savoir : que la nature est positive. L'opinion inverse existe évidemment : la nature est viciée, seule la culture (qui constitue un bien) peut l'émanciper.

Nous voudrions maintenant laisser entrevoir d'autres façons

d'aborder ce problème classique. En premier lieu, comme nous l'avons souligné précédemment, la culture est un héritage de la nature. En effet, qu'est-ce que la culture, sinon ce qui cherche à modifier la nature?⁽¹⁾ Dans la culture, nous retrouvons tous nos gadgets, toutes nos inventions positives (comme les soins médicaux, etc..). Mais nous y retrouvons également toutes nos diaboliques inventions, comme la Gestapo et ses terribles instruments de torture, etc.

Le point capital soulevé par ce dilemme c'est que, dans notre monde, ça ne tourne pas rond et l'on s'ingénue à trouver ce qui ne va pas. Les uns penchent de tel côté, les autres de tel autre, de sorte que la plupart se sont fermé des avenues ou des voies de sorties.

Nous croyons qu'il existe effectivement d'autres sources qui pourraient être responsables de nos malheurs. Nommons en une, par exemple. Certains chrétiens prétendent que le mal nous précède. Ceci, avouons-le, n'est pas une fausseté. En effet, autant du point de vue naturel que culturel, certains événements indiquent que nous ne sommes pour rien dans la négativité de certaines choses. Est-ce de notre faute, par exemple, s'il existe des mongols, des infirmes, des fous furieux? Reconnaissons que nous ne sommes pas toujours responsables de ces maux. D'autre part, malgré notre bonne volonté et en supposant qu'une évolution positive de la culture existe vraiment, pouvons-nous y croire sans être utopiste? C'est effectivement rêver en couleurs que de croire qu'il ne surgira pas d'autres pépins de par quelque fatalité du sort. Face à cet état de choses, certains chrétiens ont donc déclaré que l'origine du mal résidait très sûrement dans certaines réalités fondamentales qui

(1) G. Lane, "Culture et contre-culture", conférence présentée au XVII^e congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, (Un. McGill), Montréal, Juin 1972.

étaient l'une positive (le père de la vérité) et l'autre négative (le père du mensonge). Appelons ces réalités, Dieu et Diable. Cette opinion partage le même optimisme foncier des deux premières solutions du dilemme nature-culture, c'est-à-dire qu'elle n'ignore pas l'origine du mal.

Nous proposons comme autre avenue, et donc comme autre solution, que la culture et la nature ne sont ni l'une bonne, ni l'autre mauvaise. Nous disons simplement que la nature est parfois positive, parfois négative, et il en est de même pour la culture qui n'est qu'un certain prolongement de la nature. Nous reconnaissons une ambivalence originelle qui, essentiellement, nous précède dans notre conscience et constitue le fond de notre être. Freud avait surnommé ces titans, Eros et Thanatos. Cependant, à l'inverse de Freud, nous avons soutenu que cette partie de notre Cogito avait une idée "derrière la tête". Que le "ça" pensait réellement, et donc, comme l'ont proposé certains chrétiens, que nous n'étions pas entièrement responsables du mal dans le monde. Comme Freud, nous n'avons plus qu'un mince espoir de voir Eros triompher. C'est maigre mais ce n'est pas utopique. Toute transformation culturelle relève, selon nous, d'une utopie. Cette dernière, en effet, peut se réaliser seulement dans la suite de notre ambivalence initiale. Ils peuvent toujours essayer de changer quelque chose, ceux que cela tente, et chaque individu a même le devoir de s'efforcer de transformer d'abord et avant tout l'éducation, ce que nous verrons bientôt. Les rêveurs structurels devraient regarder leur décrépitude naturelle (pour s'apercevoir qu'ils dégénèrent déjà en tas de vers), avant de croire en la réalité de leur mythe. La mort est déjà incluse dans chaque évolution. Et davantage chaque évolution semble un processus de mort. Ne regardons que la complexité de nos ustensiles atomiques, ou le pseudo-progrès de l'humanité, pour nous en convaincre. Demeurerons-nous toujours dans la simple prise de conscience de notre aliénation, celle qu'ont dévoilée Freud,

Nietzsche et Marx? Ou prendrons-nous enfin conscience de notre liberté dans la nécessité, comme l'avait remarqué Spinoza dans son Ethique? L'Esprit cherchera-t-il à transcender la dichotomie pour se réaliser pleinement, comme chez Hegel (où l'esprit prend chronologiquement conscience de lui-même et essaie d'annihiler la dichotomie entre lui et l'objet afin de s'épanouir, la finalité triomphant)?

Si ce monde parfait devait arriver, n'y aurait-il pas un individu qui flanquerait tout à terre par simple caprice? (Terrible Dostoïevski).

Prenons simplement le cas de Marx, il a voulu éliminer toute causalité métaphysique de sa notion de progrès. Cependant, il semble qu'il n'ait jamais su distinguer entre progrès économique et progrès moral. En effet, la subordination de la conscience aux déterminismes économiques faisait que le mode supérieur des rapports de production communiste amènerait inévitablement des rapports plus profonds entre les membres d'une communauté. Or, nous pouvons nous demander si les hommes seront plus justes et plus humains du seul fait que l'organisation sociale sera plus équitable? Croire, comme Neill, que l'agressivité négative n'est que le produit de notre culture, n'est-ce pas être aveugle à l'égard de sa myopie? Certes, certaines structures peuvent favoriser la croissance positive des individus en canalisant positivement leur agressivité. Mais sera-t-elle définitivement canalisée? Y aura-t-il des rapports humains plus qualitatifs, de par la transformation des rapports de production? Nous pouvons uniquement endormir les tendances agressives de certains groupes en les apaisant, et en s'abstenant de les frustrer. Voilà la chose la plus positive que nous puissions faire. Mais ces tendances dormiront-elles toujours? Nul ne le sait.

Citons maintenant un passage de Freud susceptible de corroborer notre point de vue. "Si la civilisation impose d'aussi lourds sacrifices, non seulement à la sexualité mais encore à l'agressivité, nous comprenons mieux qu'il soit si difficile à l'homme d'y trouver son bonheur. En ce sens, l'homme primitif avait en fait la part belle puisqu'il ne connaissait aucune restriction à ses instincts. En revanche, sa certitude de jouir longtemps d'un tel bonheur était très minime. L'homme civilisé a fait l'échange d'une part de bonheur possible contre une part de sécurité"⁽¹⁾. Ce qu'il faut retenir de ce passage, c'est qu'une trop grande répression de l'instinct permet la manifestation de Thanatos. Par contre, une marge incommensurable de liberté instinctuelle réalise le même phénomène. Bref, il faudrait un peu moins de répression et de tabous, et davantage de liberté sexuelle dans notre civilisation. Neill accepterait de fait un tel énoncé; car il ne faut pas croire que les jeunes de Summerhill n'ont aucune restriction. Simplement, leur épanouissement sexuel ou instinctuel permet d'assurer et de maintenir l'équilibre de l'homme devenu positif. Néanmoins, il est utopique de croire, selon nous, qu'un tel système puisse fonctionner à l'échelle du globe, et qu'il puisse jouer son rôle toujours aussi parfaitement.

Freud déclare, à un autre endroit, que ni l'abolition de la propriété privée, ni le privilège d'une liberté sexuelle, ne pourront nous débarrasser du trait indestructible de la nature humaine. De cela, nous en sommes convaincus. Il est toutefois possible d'améliorer tant soit peu notre existence sur la terre en travaillant à créer des institutions ou des écoles qui réaliseraient davantage l'être que nous sommes. C'est à cet endroit que

(1) S. Freud, Malaise dans la civilisation, Paris, P.U.F., p. 69.

se rencontre le travail positif d'un Neill, d'un Ivan Illich, etc. Si nous voulons changer quelque chose sans faire couler le sang vainement, c'est par l'éducation qu'il faut débiter.

Dans la dernière partie de ce chapitre, nous traiterons des valeurs que devrait comporter l'éducation, et de certains buts qu'elle devrait atteindre. Ce détour par l'éducation peut seul assurer la conscientisation nécessaire à l'émergence de certaines orientations chez les hommes. Surtout la réalisation et l'engagement de ces derniers. Si cela ne s'effectue pas, puisque c'est plausible que ça ne se fasse pas; alors ceux qui n'ont pas la lâcheté de supporter l'existence peuvent donc donner libre cours à leur courage de passer de vie au trépas. Quant à nous, il nous faut danser avec notre lucidité, être superficiel par profondeur, en quelque sorte, afin de supporter la nécessité. Une nécessité bête et aveugle avec son règne tout-puissant.

Espérons toujours.

Voici certains buts qu'il faudrait concrétiser à partir d'une conscientisation par l'éducation. Nous nous attarderons peu profondément aux problèmes que nous soulèverons car cela nécessiterait beaucoup trop de temps de notre part. De plus, les solutions sont restreintes. Il faut, d'abord et avant tout, modifier le système d'éducation.

Il faut se rendre compte que notre culture scientifique ne règle pas tous les problèmes. Que, de fait, elle n'en règle qu'une faible partie. La science ne peut définitivement pas se préoccuper des "valeurs", par exemple. De plus, il serait agréable et même profitable, actuellement, qu'on élimine les églises et toutes les religions officielles, car cet impérialisme néantise les réels efforts de pensée honnête. Nous savons également

à quoi renvoient les rites de la religion, à une nécrose obsessionnelle collective. Au fond, les fidèles ne sont généralement qu'un tas de petits chiens levant la patte mécaniquement. Surtout c'est une trop grande compression de l'instinct qui maintient les religions par le faux mysticisme de l'angoisse sexuelle. Il s'agit là d'une des sources principales des névroses. Neill a bien vu cet aspect de la religion. Egalement il faudrait éliminer la folie des gouvernements. Nous reviendrons là-dessus. Il nous faut en arriver à un internationalisme qui préserve cependant l'intégrité des coutumes particulières à chaque peuple.

Cette réunion des nations pourrait se faire sous l'égide d'un gouvernement mondial qui ferait, par exemple, s'il n'y a pas moyen d'éliminer le capital, la répartition des profits des nations les plus riches à celles qui sont les plus pauvres, afin de rétablir la balance du monde. Ou encore, instaurer des organisations mondiales qui opéreraient à l'échelle du globe. Cela aurait comme avantage de décentraliser le pouvoir et de le répartir entre plusieurs mains. Toutefois, l'absence d'une image dynamique, d'un leadership, peut occasionner des réticences face à cette solution. En effet, l'image du père est capitale, surtout pour des brebis égarées. Ce gouvernement mondial aurait entre autres tâches celle de monopoliser les armes importantes, car l'équilibre de la terreur entre les super-puissances ne peut nous préserver de la guerre. Susciter la peur et la haine ne provoque que de la tension. Advenant le cas où il n'y aurait pas de guerre atomique, il faudrait penser à sauvegarder la vie personnelle. Nous sommes en train de nous bâtir un monde "plate" à mort. Lisons "1984" de Georges Orwell, et nous serons à même de constater l'enrégimentation qui nous attend, si cela n'existe pas déjà.

Serons-nous assez libres pour réaliser ceci? Récupérerons-nous

la dualité libre qui nous possède? Serons-nous forcés de nous décharger indéfiniment sur Dieu?

Il nous faut passer, avec nos petits cerveaux, du quantitatif au qualitatif. Il nous faut réaliser une vision neuve et généralement acceptée. Ce sera difficile, parce que dépasser l'aberration nucléaire, rehausser notre mode de vie qualitativement, freiner l'expansion démographique, transcender l'automatisme technocratique et les aliénations économiques, renouveler la politique et arrêter l'équilibre de la terreur et sa stupide compétition, ne sera pas chose aisée. Vraiment, il faut être aveugle pour ne pas voir le fardeau qui s'élève devant nous comme une pyramide. Peut-on être optimiste? Eros survivra-t-il? (En tout cas, il faut débiter par transformer le système d'éducation.)

Revenons encore au problème politique. Nous n'ignorons pas qu'il faut instaurer une démocratie. Mais certes pas une démocratie où les individus acquièrent le pouvoir de statuer à l'issue d'une lutte faussement concurrentielle partant sur les votes du peuple. Il y a rarement eu de libres candidatures mises en compétition pour des votes libres. En effet, les classes dominantes des sociétés capitalistes engendrent généralement leurs chefs politiques pour assurer et maintenir leur pouvoir. L'éducation, dans le système capitaliste, a été créée à cette fin. La propagande termine généralement le boulot en faisant accepter au peuple les hommes désirés par le groupe au pouvoir. Le pouvoir se fixe donc dans les mains des maîtres. Le cas de tous les pays capitalistes témoigne de ce que nous affirmons. Aussi, nous n'hésitons pas à dire que la démocratie est incompatible avec le système capitaliste, même si elle s'est développée parallèlement à ce dernier. Une véritable démocratie ne peut opérer avec les intérêts privés qui dirigent de fait la nation.

Cela ne signifie pas nécessairement que la démocratie soit compatible avec le socialisme actuel. Tout au contraire, les moutons sont tout aussi nombreux dans la pseudo-libre-concurrence de la démocratie américaine, que dans la pseudo-dictature du prolétariat.

Nous avons un réel besoin d'une certaine démocratie liée à un certain socialisme. D'abord, si l'on désire une réelle et saine compétition politique, il faudra que ceux qui espèrent être candidats puissent le faire. De plus, les hommes politiques devront être de haute qualité. Est-ce possible? En troisième lieu, la décentralisation est nécessaire afin d'éviter l'horreur de la bureaucratie qui existe actuellement, autant en Amérique qu'en U.R.S.S., sous la forme d'un centralisme dirigé, comme l'a indiqué Joseph Schumpeter⁽¹⁾. Quatrièmement et en cela nous endossons les dires de Schumpeter, il faudra qu'il y ait un "autocontrôle", c'est-à-dire qu'il devra y avoir un remplacement des individus au pouvoir et une évolution perpétuelle des systèmes vers la libération des désirs des individus. Un relativisme démocratique, ni plus ni moins. Une éducation transformée pourrait peut-être amener ce mode d'existence. Nous pouvons douter, à partir des expériences de l'histoire, qu'une autre révolution amène un système qui fonctionnerait régulièrement et sans entraves. Une transformation en profondeur serait plus efficace, à notre avis.

Il faudra surtout être patient. Est-ce possible?

Il est temps, à présent, de définir les critères que l'éducation nouvelle devrait comporter, pour tout au moins essayer de réaliser un monde meilleur.

(1) J. Schumpeter, Capitalisme, socialisme et démocratie, Paris, Payot, 1961, 462 pages.

Le but fondamental de l'éducation consiste, croyons-nous, à nous faire progresser, à nous améliorer, à nous apprendre à aimer. Il s'agit donc de ne plus faire ce que l'on fait présentement, c'est-à-dire former et instruire des robots propres à prendre la relève, en les maintenant dans la répression. Il n'y a pas d'accord interne qui puisse se concrétiser par l'éducation actuelle. L'école nous apprend au contraire l'agression. En effet, on rivalise avec un tel ou un tel pour une bourse, puis c'est la lutte pour l'obtention d'un poste, enfin c'est la course effrénée au diplôme.

Le mythe de la scolarisation pour tous est dépassé depuis belle lurette, même si on essaie de le faire survivre. D'abord il y a une impasse économique, puis les gens des classes défavorisées n'ont guère accès aux études supérieures, étant donné leur situation sociale. De ce fait, l'école maintient la conscience d'infériorité de ceux qui n'y sont pas allés.

Mais, surtout, l'école actuelle ne signifie plus rien. Les étudiants ne sont pas motivés pour aller s'asseoir de 6 à 25 ans sur un banc d'école à se faire bourrer le crâne. Les professeurs sont contraints de faire de la discipline, et répriment des désirs naturels chez les jeunes. L'école possède la prétention de sauver les enfants malgré eux, un peu comme on soigne les fous sans leur demander leur avis. Elle est entièrement de mèche avec le pouvoir économique qui contrôle le système d'éducation. Mesurer les individus à partir des années de scolarité ne détermine en aucune façon la qualité des individus en question, et cela coûte très cher aux gouvernements qui doivent déboursier des sommes folles à l'éducation permanente, par exemple, pour faire acquérir à des individus une onzième année qui ne leur rapporte rien intérieurement, sauf un petit emploi dans une usine crottée, à supposer qu'il y ait de l'emploi. Ce qui n'est pas souvent le cas. (A la page suivante, nous montrerons ce que devrait comporter l'éducation positive.)

Les réformes éducationnelles effectuées jusqu'à présent ont fait progresser l'évolution de la scolarisation et de l'instruction sans jamais améliorer l'éducation. Il ne faudrait pas, comme le souligne Illich, que les pays pauvres se mettent à faire comme nous, sinon ils vont se casser la gueule au point de vue monétaire.

L'instruction, selon nous, dépersonnalise, uniformise la pensée, tue l'imagination et la création et ne conduit donc pas une société démocratique. L'éducation doit être valorisante. En effet, les professeurs doivent être des guides, des amis, qui nous aident surtout émotivement à faire nos recherches, parce qu'avant tout l'éducation c'est s'éduquer, c'est vivre des expériences. S'éduquer consiste à vivre pleinement le présent que nous sommes. Il s'agit donc d'un appel à la liberté.

Nous devons abolir le "curriculum vitae", lutter contre la discrimination autant à l'école qu'au travail. On jugera les individus sur ce qu'ils pourront faire. Il faudra aussi se débarrasser du snobisme qui entoure certaines professions, ainsi que du mythe des études avancées. Un bon vidangeur vaut un médecin ordinaire, et mérite (en plus de notre respect) sensiblement le même salaire. Si un médecin est médecin parce qu'il aime sa tâche, il se préoccupera relativement peu du portefeuille. Ce n'est malheureusement pas le cas actuellement. Ainsi chacun devra pouvoir accéder au fond culturel, peu importe comment se fera l'acquisition des connaissances. Un tel peut prendre avantage de temps qu'un autre; un tel peut désirer étudier seulement à l'âge de dix ans, etc. Il faut laisser défouler les jeunes. L'expérience de Neill, dans son école de Summerhill, nous montre les névroses engendrées par nos institutions. Nous formons des frustrés en les scolarisant "au coton". Il serait temps que l'on songe à modifier un tel état de chose. Si un type

désire faire tel ou tel métier, ne lui apprenons pas des attitudes sur l'histoire du Canada, par exemple, c'est idiot. Ceux qui ne désirent rien faire, laissons-les à leur paresse, on se fatigue de la paresse et la paresse relève toujours d'un problème psychologique. Ce n'est pas en tapant au cul que le problème va se résoudre.

En bref, les valeurs que nous voulons assigner à l'éducation sont : la foi en la créativité, une invitation à la liberté, à la responsabilité, au dépassement. L'éducation devra respecter aussi le développement personnel. Elle devra, de plus, favoriser la valorisation des relations humaines authentiques en apprenant à aimer, à croître, etc. L'éducation reste donc à inventer. Il nous faut sortir des sentiers battus, de la ligne droite. Le plus court chemin consiste maintenant à foncer dans les branches, le soleil est au bout. On suera davantage, mais la joie sera plus exaltante, plus palpitante. C'est notre seul moyen d'avoir des hommes meilleurs, et une culture qualitativement supérieure. Mais avouons franchement que cela sera difficile.

En effet, la positivité et la négativité ne sont pas des critères simplement hérités de nos parents. Nous sommes convaincus qu'un SURMOI trop puissant suscite l'agression entre les hommes, et nous sommes convaincus également qu'il faut transformer cela. Mais nous ne devons pas être trop optimistes pour autant. Ce serait là une erreur. Toutefois, il faut reconnaître que nous devons éviter de dire aux enfants qu'ils sont bons ou mauvais, afin d'éliminer la culpabilité. Ils constateront bien assez vite que l'ambivalence de la nature vis-à-vis de notre conscience ne relève pas d'un pur héritage parental.

Ceux qui croient en la positivité de la nature et en la corruption de l'homme par la culture, ne se rendent pas compte que nous sommes vic-

times du destin des cultures. Nous n'avons pas demandé à être ainsi réprimés. Nous ne sommes pour rien dans la négativité du sort à notre égard. Serons-nous toujours à la merci du destin des cultures? De plus, les enfants libres des cultures futures pourront-ils se débarrasser de l'angoisse de nos créations monstrueuses, de notre société, de nos robots, de nos bombes, etc.? Seront-ils plus heureux? La négativité ne les précédera-t-elle pas toujours? Qui ose prétendre l'inverse?

Finalement, l'absurdité nous devance, c'est ce que nous avons appelé le Bien et le Mal du fond originel. Le combat est à entreprendre contre le destin qui nous a faits. L'essence de cette énergie fondamentale est mystérieuse, et c'est pourquoi nous pataugeons lorsque nous tentons de la cerner; cette essence qui substantialise le monde, nos vérités, nos langages, nos idées et tous nos rapports humains.

Dernier point sur la morale. Evitons la culpabilité, libérons les rapports sexuels à tout âge, débarrassons-nous du mythe de la volonté et, par conséquent, bouleversons le droit. Ne tuons pas pour ne pas être tué.

Il ne reste qu'à conclure.

CONCLUSION

"C'est précisément parce qu'il n'y a rien à l'intérieur de l'UN que toutes choses en proviennent : pour que l'Etre soit suscité, la source doit n'être aucun Etre, mais le générateur de l'Etre..." (Plotin, Ennéades, V-2-1).

Au fur et à mesure que prenait corps la pensée, nous avons suivi tout au long de ces chapitres l'être ontologique de l'inconscient qui épousait et faisait naître les revêtements phénoménaux nécessaires à son existence. C'était le Multiple, participant à l'Unité.

En faisant manifester la substantialisation du monde par l'unité originelle, nous avons pu nous rendre compte que la conscience avait un vis-à-vis qui l'engendrait et la déterminait. Cette détermination s'est ensuite retrouvée à l'échelle de l'ensemble de nos structurations. En effet, sous le couvercle de la vérité, du langage, et de la politique, l'essence foncière du Cogito résidait en permanence. La primauté ainsi retrouvée était revêtue du voile de sa dualité : le Blanc et le Noir, le Sens et le Contre-Sens, la Vérité et la Non-Vérité, tel était bien le visage de ce destin princier, toute culture se trouvant en quelque sorte à étaler les rides dissimulées sous l'effervescence des créations de la principauté. Nous espérons à la fin de ce travail que la positivité l'emportera sur la négativité. Notre espérance nous obligera à nous engager et à nous impliquer historiquement.

Tel était notre cheminement.

Il aurait été passionnant de s'interroger sur l'origine du Cogito puisque dans notre optique, il n'y avait pas de monde avant nous.

Disons simplement qu'il est possible qu'à l'origine régnait la sphère de l'Unité de l'Inconscient. Ce tout primitif était caractérisé par son indétermination. Cela donna lieu à un processus de complexification croissante. A mesure que progressait l'origine vers l'individualité et la prise de conscience, le tout primitif s'effaçait, les particules déterminées apparaissaient. Certaines particules sont parvenues à bon port, d'autres se sont atrophiées, certaines autres poursuivent toujours leur ascension. L'éclatement du tout primitif s'est opéré en vertu de l'intuition ou du désir de vouloir être. L'ensemble des particules individuelles prend le pas alors sur l'uniformité amorphe originelle. Il faut comprendre qu'il y a eu complexification des structures phénoménales en proportion du degré ontologique de la particule individuelle en question. Un monde d'hommes est un monde d'hommes, c'est-à-dire que l'homme peut structurer dans la mesure de sa capacité de structurer. Plus le désir de vouloir être persiste, plus la conscience se manifeste. Sans son vis-à-vis phénoménal, le champ originel demeurerait dans l'oubli de lui-même. Il est probable que toute mort marque un retour à l'indétermination du tout et de nouveau le cycle se perpétue. Toute mort, en effet, se caractérise par un manque de détermination. Notre plus grand rêve consiste donc à vouloir transcender ce cercle, à vouloir y échapper afin de désirer nos désirs et d'aller au-delà de ces derniers dans l'immortalité de l'orgasme perpétuel. Le "ciel" ne pourrait pas être autre chose que cela. Liberté et bonheur, ces deux mots étant synonymes.

N.B.: Le tout s'est subdivisé pour se récupérer par l'individualité de nos consciences et de nos êtres qui dans leur ensemble forment le tout.

Pour terminer, nous aimerions donner quelques commentaires farfelus sur l'existence:

La vie: Une moquerie immense, immense. Plus elle est absurde, plus on en veut.

Les hommes: De la viande gardée dans un mauvais congélateur.

Le vice: Ce sont les intellectuels. D'abord ils se prennent au sérieux, ils font des thèses, ils savent beaucoup, beaucoup de choses et ça les embrouille.

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHUSSER, Louis, Pour Marx, Paris, Maspero, 1965, 258 pages.
- AYER, A.-J., Language, Truth and Logic, N.Y., Dover Pub., 1952, 160 pages.
- " Logical Positivism, N.Y., Free Press, 1966, 455 pages.
- BACHELARD, G., Le nouvel esprit scientifique, Paris, PUF, 1963, 179 pages.
- " Le rationalisme appliqué, Paris, PUF, 1962, 215 pages.
- BARNETT, L., Einstein et l'univers, Paris, Gallimard, "Coll. Idées", 1965, 187 pages.
- BARTHES, R., Le degré Zéro de l'écriture, suivi de Eléments de sémiologie, Paris, Gonthier, 1964, 181 pages.
- " Mythologies, Paris, Seuil, 1957, 267 pages.
- BLANCHE, R., Introduction à la logique contemporaine, Paris, A. Collin, 1968, 204 pages.
- BRUNSWIGG, La vie de l'Esprit,
- CARNAP, R., Introduction to Foundations of Physic, N.Y., Garner, 1966, 300 p.
- DESCARTES, R., Les Méditations, Paris, PUF, 1968, 315 pages.
- DOMENACH, J.-M., La propagande politique, Paris, PUF, 1950,
- EINSTEIN-INFELD, L'évolution des idées en physique, Paris, Payot, 1963, 280 p.
- FREUD, S., Malaise dans la civilisation, Paris, PUF,
- " L'interprétation des rêves, Paris, PUF, 1967, 573 pages.
- " Le rêve et son interprétation, Paris, Gallimard, "Coll. Idées",
- FRIEDMAN, G., Sept études sur l'homme et la technique,
- GONSETH, F., La philosophie des sciences de F. Gonseth, Coll. "L'âge d'homme", par E. Bartholet, Didectica, 1968, 328 pages.
- HEIDEGGER, M., Lettre sur l'humanisme, Paris, Aubier, 1966, 188 pages.
- " L'essence de la vérité,
- " L'Etre et le temps, Paris, Gallimard, 1964, 324 pages.

- HEISENBERG, La nature dans la physique contemporaine, Paris, Gallimard, "Coll. Idées", 1962, 190 pages.
- HUSSERL, E., Les méditations cartésiennes, Paris, Vrin, 1966, 136 pages.
- LACAN, J., Écrits, Paris, Seuil, 1966, 924 pages.
- LANE, G., Quand dire, c'est faire, (sur la philosophie du langage), Paris, Seuil, 1970,
- " L'avenir d'une prédiction, (notes pour une philosophie des sciences), Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1971, 164 pages.
- " Etre et langage, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1970, 334 pages.
- " "L'objectivité scientifique, une sémiologie", conférence donnée à l'Université du Québec à Montréal
- " "Culture et contre-culture", conférence donnée au XVIe congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, Montréal, (Un. McGill), Juin 1972.
- MARCH, A., La physique moderne et ses théories, Paris, Gallimard, "Coll. Idées", 1965, 250 pages.
- MARCUSE, H., L'homme unidimensionnel, Paris, Ed. de Minuit, 1968, 312 pages.
- MARTINET, A., Introduction à la linguistique générale, Coll. U-2, 1960, 223 p.
- MERLEAU-PONTY, J., Cosmologie du XXIème siècle, Paris, Nrf, Gallimard, 1965, 533 pages.
- MERLEAU-PONTY, M., Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945, 531 pages.
- MOUNIN, G., Introduction à la sémiologie, Paris, Ed. de Minuit, 1970, 248 p.
- NEILL, A.S., Libres enfants de SUMMERHILL, Paris, Maspero, 1970, 326 pages.
- NIETZSCHE, Le crépuscule des idoles, Paris, Gonthier,
- NIDDITCH, Philosophy of Sciences, London, Oxford Univ. Press, 1968,
- OPPENHEIMER, La science et le bon sens, Paris, Gallimard, "Coll. Idées", 1955, 194 pages.
- PLANCK, M., L'image du monde en physique moderne, Genève, Gonthier, "Médiation", 1933, 156 pages.
- POINCARÉ, H., La valeur de la science, Paris, Flammarion,
- RICOEUR, P., De l'interprétation (essai sur Freud), Paris, Seuil, 1965, 533 p.

- RUSSELL, B., A B C de la Relativité, "Coll. 10/18",
- SARTRE, J.P., L'Etre et le néant, Paris, Gallimard, 1965, 722 pages.
- SAUSSURE, F., Cours de linguistique générale, Paris, Payot, 1971, 331 pages.
- SCHUMPETER, J., Capitalisme, socialisme et démocratie, Paris, Payot, 1961,
462 pages.
- ULLMO, J., La pensée scientifique moderne, Paris, Flammarion,
- WITTGENSTEIN, L., Tractatus Logico-Philosophicus, Paris, Gallimard, 1961.
- En coll., Science et synthèse, "Coll. Idées", Paris, Gallimard,
- En coll., Minnesota Studies, livres 1, 2, 4, 5, Toronto, Copp-Clark Pub. Co.
Ltd, "Philosophie des sciences".